جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

دراسات إسلامية

سلسلة تصدر
فى منتصف كل شهر عربى

العدد ٤٨

الإمام
محمد عبده

بقلم / أ . د . محمد محمد البهى

القاهرة
١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
مركز السيرة والسنة

دراسات إسلامية
سلسلة تصدر
فى منتصف كل شهر عربى

الإمام محمد عبده

دراسة لمنهجه التربوى
من أجل الوعى الوطنى ونهضة الأمة

بقلم / أ . د . محمد محمد البهى
تقديم / أ . د . محمود حمدى زقزوق

ترجمة
د.صلاح عبدالعزيز محجوب

مراجعة
أ.د.محمود فهمى حجازى

العدد [٤٨]

منتصف رجب ١٤٢٠هـ - اكتوبر/نوفمبر ١٩٩٩م

يشرف على إصدارها

الدكتور / **محمود حمدي زقزوق**

وزير الأوقاف

ورئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

الدكتور / **عبد الصبور مرزوق**

نائب رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

هذه ترجمة عربية كاملة لكتاب

Muhammed Abduh
Eine Untersuchung seiner
Erziehungsmethode zum
Nationalbewubtsein
und zur nationalen Erhebung in Ägypten

Muhammed El-Bahay
Hamburg 1936

والكتاب رسالة جامعية كان قد تقدم بها محمد البهى إلى جامعة هامبورج بألمانيا لنيل درجة دكتوراه الفلسفة فى سنة ١٩٣٦م

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

أ . د . محمود حمدى زقزوق

لقد كان أستاذنا الدكتور محمد البهى - رحمه الله - من المتحمسين المحبين للشيخ محمد عبده ومنهجه الإصلاحى ، وكان يحتفظ فى غرفة مكتبه فى منزله بصورة كبيرة للأستاذ الإمام محمد عبده .

والدكتور البهى ينتمى بحكم نشأته إلى محافظة البحيرة (مديرية البحيرة حينذاك) التى نشأ فيها الشيخ محمد عبده . وفى بداية الثلاثينيات من هذا القرن فكر مجلس مديرية البحيرة فى إحياء ذكرى الشيخ محمد عبده ، وكانت هناك اقتراحات عديدة فى هذا الشأن . ولكن الاقتراح الذى حظى بالقبول كان يتمثل فى إرسال اثنين من المتفوقين من خريجى الأزهر من أبناء المديرية إلى جامعات ألمانيا لدراسة الفلسفة الإسلامية والتاريخ الإسلامى ، وهما المجالان اللذان كان يحبهما الأستاذ الإمام .

وقد وقع الاختيار آنذاك على كل من الشيخ محمد البهى لدراسة الفلسفة الإسلامية والشيخ محمد عبدالله ماضى لدراسة التاريخ الإسلامى . وقبل سفرهما تمت لهما مقابلة مع الملك فؤاد الذى زودهما بنصائحه وأوصاهما بأن يكون كل

منهما مثالاً للجد والاجتهاد والاستقامة . وقد حصل الدكتور محمد البهى على درجة الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٣٦م من جامعة هامبورج بألمانيا .

وقد انصب اهتمام الدكتور البهى على دراسة فكر الشيخ محمد عبده ، بالإضافة إلى دراسته للفلسفة وعلم النفس ، وكانت حصيلة هذا الاهتمام حينذاك هذا الكتاب الذى يسرنا أن نقدمه اليوم لقراء العربية لأول مرة بعد أن قام الدكتور صلاح عبد العزيز محجوب مشكوراً بترجمته من الألمانية . وقد أضافت مراجعة الصديق الدكتور محمود فهمى حجازى للترجمة بعداً هاماً زادها دقة وإشراقاً .

وبعد عودة الدكتور البهى من ألمانيا بسنوات وجدناه يعود مرة أخرى إلى شرح منهج محمد عبده فى الإصلاح ضمن كتابه (الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى) ، الذى كان يدرسه لنا فى شعبة الفلسفة بكلية اللغة العربية فى الخمسينيات .

ونحن اليوم - على الرغم من مرور ما يقرب من قرن من الزمان على وفاة الشيخ محمد عبده - لا نزال أحوج ما نكون إلى الدروس القيمة المستفادة من تراث الإمام محمد عبده . فأفكاره فى رفض التقليد وتنقية مصادر التثقيف وإصلاح الفكر الدينى واللغة العربية ، واهتمامه بالعقل الإنسانى ودوره فى بناء الشخصية الإنسانية ، وغير ذلك من أفكار رائدة ، لا تزال تعبر عن الكثير من أوضاعنا الفكرية ، وكأنه لا يزال

يعيش بيننا يشخص أدواءنا الفكرية ويصف لها العلاج . وتلك سمة أفكار العظماء التى تظل باستمرار نابضة بالحياة تنشر أضواءها فى كل مكان .

وقد كان لأفكار الشيخ الإصلاحية صداها الواسع فى كل مكان فى العالم الإسلامى . ولا جدال فى أن أجيالنا الجديدة فى حاجة ماسة إلى التعرف على عظماء الأمة من أمثال الإمام محمد عبده ، والانتفاع بما خلفوه لنا من فكر ، وما جسمته شخصياتهم من كفاح طويل فى سبيل ترسيخ قواعد الفكر الصحيح والوعى السليم الذى يعد بداية الطريق لكل نهضة ، ومفتاح التقدم أمام كل أمة .

ومن أجل ذلك يسرنا أن يقوم المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بنشر هذا الكتاب ليتعرف شبابنا على إحدى قمم الفكر الإسلامى الشامخة ، وينتفع بما قدمته للأجيال من رؤى مشرقة وأفكار رائدة .

ولا يسعنا إلا أن نقدم الشكر الجزيل للدكتور / صلاح عبد العزيز محجوب على مبادرته الطيبة بترجمة هذا الكتاب وللدكتور محمود فهمى حجازى على تفضله بمراجعة الترجمة ، ونأمل أن يكون فى نشر هذا الكتاب فائدة لقارىء أو نفع لباحث .

والله ولى التوفيــق .....،،

أ . د . محمود حمدى زقزوق

١١ من رجب ١٤٢٠هـ
٢٠ أكتوبـــر ١٩٩٩م

تصديـر

تقدم الدراسة الحالية رؤية متكاملة لفكر محمد عبده ومنهجه من أجل رقى الشعب المصرى فى وقت كان العمل الوطنى يُعد جريمة كبرى من وجهة نظر الحكام .

وقد تناول محمد البهى حياة الإمام محمد عبده موضوعا للبحث منذ كان طفلا صغيرا وحتى تشكل طموحه الوطنى وحبه للتقدم والعدل والمساواة فى مصر . والكتاب الحالى يربط فكر محمد عبده النظرى وأثره فى الواقع التطبيقى ، إلى جانب الاهتمام ببيان أثر فلسفة جمال الدين الأفغانى على توجهات محمد عبده الإصلاحية ، يطرح الكتاب رؤية محمد عبده الخاصة بنظام التعليم وإصلاحه متمثلاً فى إصلاح التعليم فى الأز ر فى عصره باعتباره أساس النهضة الوطنية فى مصر . الحقيقة أن الأمم التى ترقى فى سلم الحضارة وتتبوأ مكانة سامية بين شعوب العالم قامت نهضتها أساساً على التعليم والتهذيب ، ومازالت هذه النظرية هى الأساس الذى تعتمد عليه دول العالم من أجل التقدم ، ونحن فى حاجة دائمة إلى طرح موضوع التعليم والبحث العلمى وأهميته وتبنى الوسائل الكفيلة بنجاحهما باعتبارهما من وسائل تماسك المجتمع ورقيه الأخلاقى علاوة على أنهما - أيضاً - أساس التقدم الصناعى التقنى .

ونشعر بسعادة بعد الانتهاء من ترجمة هذا العمل المهم ، خاصة وأن الأستاذين الجليلين الأستاذ الدكتور / محمود حمدى زقزوق أستاذ الفلسفة الإسلامية والمفكر الكبير ووزيرالأوقاف والأستاذ الدكتور/محمود فهمى حجازى العالم اللغوى ومدير مركز اللغة العربية بجامعة القاهرة قد تفضلا بمراجعة ترجمتنا والتقديم لها مما أثرى عملنا ، ونقدم لهما الشكر والاحترام ، مع الأمل فى مزيد من العمل فى المستقبل .

د . صلاح عبد العزيز محجوب
قسم اللغات الشرقية بكلية الآداب
جامعة القاهرة ، أغسطس ١٩٩٩م

المقدمـة
محمد عبده موضوعاً للبحث

ليست هذه هى المرة الأولى التى يتناول فيها البحث رسالة محمد عبده أو رؤيته للعالم فى مجالات مختلفة سواء فى مصر أو فى ألمانيا أو فى غيرها من البلاد الأجنبية . لقد أصبح محمد عبده بعد وفاته مباشرة موضوعاً للدراسة ، إلا أن البحوث فى معظمها كانت عبارة عن عرض لسيرة المؤلف وتاريخه أو إعداد دراسة علمية لرسالته من أحد الجوانب . وقد قام محمد رشيد رضا بجمع سيرة أستاذه فى ثلاثة مجلدات نشرها بعنوان : (**تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**) (١٩٢٥-١٩٣١) .

ويُعد هذا الكتاب مصدراً أصيلاً لدراسة تأثير محمد عبده على السياسة الوطنية ، إلا أن هذه المجلدات فى مجموعها ليست دراسة علمية نقدية ، بل هى على الأكثر جمع لمؤلفات الإمام الفردية والمتفرقة وملاحظاته وكذلك الدراسات والملاحظات التى تناولته موضوعاً للبحث . إن مجهودات محمد رشيد رضا تعد أعمالاً أساسية،ويجب على كل دراسة تتناول محمد عبده الرجوع إليها .

ويعد الباحث الإنجليزى شارلز آدمز (C . Adams) هو الأوروبى الوحيد [1] الذى لم يقتصر على درس محمد عبده باعتباره فيلسوفاً وسياسياً ورجل تربية وغير ذلك . وكتابه عن « **الإسلام والتجديد فى مصر** » * يستخلص سيرة حياة محمد عبده وآراءه ورؤيته للعالم . وربما أراد المؤلف أن يُعرف القرّاء بمحمد عبده ، ولذا فإنه لم يجعل من كتابه بحثاً علمياً ، وهو فى هذا يتبع محاولة محمد رشيد رضا سواء على مستوى مادته الموضوعية أو على مستوى أحكام القيمة . وفضلاً عن ذلك فإنه وفى بعض المواقف عارض مواقف هورتن (M . Horten) فى كتابه « **دراسات لفهم الشرق** » [2] ، فقد رأى هورتن أن الفلسفة كانت بالنسبة لمحمد عبده بمثابة البعد عن الدين . وقد فند آدمز رأى هورتن حيث قال : « **إن هورتن يرى أن الاشتغال بالفلسفة كثيراً ما اعتبره محمد عبده**

---

(١) انظر: C . Adams, Islam and Modernism in Egypt . Oxford University Press, London 1933 .

* هذا الكتاب كان رسالة دكتوراه قدمت سنة ١٩٢٨م إلى جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية . وقد تُرجم هذا الكتاب بعنوان « الإسلام والتجديد فى مصر » وقدم له الأستاذ مصطفى عبد الرازق وألفه شارلز آدمز ونقله عباس محمود إلى العربية ، القاهرة ، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية ١٩٣٥م (المراجع) .

(٢) انظر: M . Horten, Beiträge zur Kenntnis des Orients . Halle 1916, Bd X111, P. 85 .

ابتعاداً عن الدين »[1] ، إلا أن هذا القول فيه مغالاة كبيرة وإن دعمته فقرات من كلام محمد عبده حيث عبر بملاحظات تستهجن عدم كفاءة المدارس التقليدية فى عرض التعاليم المقنعة . إلا أنه نفسه يقتبس مناهج الفلاسفة عندما يريد أن يبرهن على عجز المادة عن التعبير عن ثروتنا المعرفية . ولو كان محمد عبده يعد الاشتغال بالفلسفة ابتعاداً عن الدين ، لكان عليه فى سنى شبابه خاصة ألا يكون شغوفاً بالفلسفة فى أثناء العمل مع جمال الدين الأفغانى[2] وقد اتُّهِم كلاهما من مؤسسة التعليم الدينى التقليدى بأنه حاول إحياء الفلسفة من جديد ، ولذا فقد اعتبره أصدقاؤه ومريدوه رائداً لاتجاه جديد . وفى إحدى مقالاته المبكرة فى جريدة الأهرام وفى إطار حديثه عن الفلسفة النظرية والمطالبة بعلوم عصرية طالب من أجل التقدم بدراسة المنطق والفلسفة ، حيث كتب يقول : « إن العلوم المنطقية إنما وضعت لتقويم البراهين ، وتمييز الأفكار غثها من السمين ، وتبيين كيف تتركب المقدمات لإنتاج المطلوب بعد البيان »[3] .

---

(١) انظر : C . Adams, Islam and modernism, p . 121-122.

(٢) توفى هذا الفيلسوف جمال الدين الأفغانى فى سنة ١٣١٤هجرية - ١٨٩٧ميلادية ، راجع عنه الصفحات ١٦ وما بعدها ، و٢٤ و ١١٠ وما بعدها .

(٣) انظر : محمد رشيد رضا تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده . القاهرة الجزء الثانى ١٩٠٥ ص٣٨ .

وانتقد آدمز رأى هورتن ، كتب هورتن يقول « نرى فى محمد عبده تباعداً عن التقدم العلمى وليس بناء فكر جديد ، ولكنه ليس من العدل مطالبة الإنسان الشرقى بنتائج جاهزة فى مجالات مازال الغرب نفسه بعيداً عنها . وكان على محمد عبده التفكير وفق معطيات بيئته وقد كان خاضعاً لها . إن حالة التراجع المفرطة التى ميزت بيئته دفعتنا لتسليط هالة كبيرة من الضوء على مشروع محمد عبده الإصلاحى وجعلتنا نغفر له بعض هناته »[١] . وقد ذكر آدمز ملاحظاته على النقيض من رأى هورتن ، قال : « لقد ركز هورتن على مضمون فكر محمد عبده النظرى ، وتقديره قد يكون سليماً إذا ما أخذنا فى اعتبارنا العمل التطبيقى لمحمد عبده ، إلا أن محمد عبده لم يكن عالماً يحيا منفصلاً عن مجتمعه أو راهباً زاهداً فى الحياة على الأقل ، لقد كان على هذا النحو فى البداية ، ولو ظل هكذا حتى النهاية لكانت البنية الفكرية لفلسفته قد حظيت بدراسات تتناسب معها . لكن عمله التطبيقى أثر عليه ، كما أثر بقدر كبير على ملكاته فى الكتابة »[٢].

---

(١) انظر : M . Horten, Beiträge zur Kenntnis des Orients . Bd . XIV, P. 128 .

(٢) انظر : C . Adams , Islam and Modernism ص ١٠٥ .

وقد اعتبر جولدتسيهر (I. Goldziher) فى كتابه * « Die Richtungen der islamisechen Koranauslegung » (= اتجاهات تفسير القرآن الكريم) [١] أن تفسير محمد عبده يعبر عن تطور تاريخى لتفسير القرآن الكريم ، وأنه بمثابة دراسة علمية منظمة له . ومع أن جولدتسيهر يعنى بالطبع توضيح موقف محمد عبده من تفسير القرآن فإنه يلقى نظرة فاحصة على أفكار محمد عبده الإصلاحية الدينية ويستنتج منها أن محمد عبده ربما كان رائد التجديد الإسلامى . حيث كتب يقول : « إن تلميذ جمال الدين الأفغانى هذا يمكن اعتباره بالفعل رائداً فى الإسلام لتجديد انطلق من مصر » [٢] .

وقد اهتم هورتن بدراسة فلسفة محمد عبده عن كثب ، وقد نشر مقالاً عن حياته ومقالاً آخر عن فكر محمد عبده فى كتاب بعنوان : « Beiträge zur Kenntnis des Orients » دراسات لمعرفة الشرق [٣]، وقد لخص هورتن أفكار محمد عبده الفلسفية

---

* نقل هذا الكتاب إلى العربية مرتين ، أولاً : اجنتس جولدتسيهر ، المذاهب الإسلامية فى تفسير القرآن ، ترجمة على حسن عبد القادر ، مطبعة دار العلوم ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م ، ثانياً : عبد الحليم النجار ، مذاهب التفسير الإسلامى ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ١٩٥٥م (المراجع).

(١) انظر : طبعة الكتاب J. Goldziher , Die Richtungen der islamischen Koran auslegung . Leiden 1920 .

(٢) انظر : Ibid , P . 323

(٣) انظر : M . Horten , Beitrage zur Kenntnis dis Orients . Bd . XIII und XIV

واستنتج منها أنه لم يكن مفكراً مثل ابن سينا [١] ، وقد رأينا كيف وصفه هورتن آنفاً . ويواصل هورتن كلامه قائلاً : « إن محمد عبده من منطلق حبه لوطنه كتب فى حماسة عن الوطنية ، وهو فى مؤلفاته يُعد بمثابة بطل التحرر المصرى ، وبالرغم من أن كلماته صيغت بعبارات حذرة إلا أنها لم تتجنب المواجهة ، وهى فى جوهر مضمونها لم تفقد الأمل مطلقاً فى إمكانية تحرر مصر » [٢]. وتُعد رؤية هورتن لفكر محمد عبده مجرد استعراض وتلخيص لرسالة محمد عبده الفلسفية المتناثرة فى كتاباته . وقد استعرض كل من ب . ميشيل B . Michel والشيخ مصطفى عبد الرازق فى مقدمة ترجمتهما الفرنسية لرسالة الإمام وهى رسالة التوحيد حياة محمد عبده واهتماماته [٣] . وقد أظهرا أيضاً إصلاحه الدينى وأفكاره الأخلاقية وأهدافه الاجتماعية . ولم يزد يوسف شاخت عن كلام ميشيل والشيخ عبد الرازق شيئاً جديداً فى مقاله فى دائرة المعارف الإسلامية عن محمد عبده [٤] .

---

(١) انظر : المرجع السابق مجلد ١٤ ص ١٢٨ .

(٢) انظر : المرجع السابق مجلد ١٣ ص ٨٥ .

(٣) انظر : B . Michel et Moustafa Abdel Razik, Risalat al-Tawhid . Expose' de la religion muslmane . Paris 1925

(٤) انظر : Josef Schacht, Enzyklopadie des slam, Bd . III, P . 731-733

اهتمت كل تلك الدراسات بتناول جزئيات من رسالة محمد عبده ومواقفه ، إلا أن واحدة منها لم تحاول الاهتمام باستعراض الصلة الوثيقة التى تربط تصوراته النظرية وآثارها العملية فى الواقع . ولم يبحث أحد حتى الآن ما أهداف محمد عبده ؟ ، وما وسائل اجتهادات رؤيته للحياة وللعقيدة . وبالرغم من أن محمد عبده لم يلخص تصوراته فى كتاب واحد ، بل إنه كتب مقالات متفرقة وتناول بالبحث موضوعات جمة ، إلا أنها جميعاً كانت ذات هدف واحد محدد وتصب فى مسار واحد فى نهاية الأمر . إنّ الموضوعات التى تناولها الإمام تنتمى إلى مجالات بحثية كثيرة ، اهتم الإمام على سبيل المثال بالدين وبالأخلاق وبالفلسفة والعلوم السياسية إلى غير ذلك ، لذا فقد اهتم الباحثون الذين بحثوا الإمام محمد عبده بتلخيص مجال واحد من المجالات السابقة فقط أو بلوروا رؤية إجمالية للمجالات السابقة بدون طرح التساؤل حول الصلة التى تربط تلك المجالات مع بعضها البعض . وقد ظن بعض الباحثين من خلال ملخصاتهم أو رؤيتهم الإجمالية أنهم قد ظفروا بحكم قاطع عن التطور الكامل لعقلية الإمام وقدراته فى هذا المجال ، ولكنا فى الواقع افتقدنا المحاولة الصادقة لفهم مغزى كل تلك الاهتمامات ، على النحو الذى يجمع كل شىء يتعلق بالإمام وكل النقاط التى اهتم بها .

ويمكن اعتبار محاولتنا فى هذا العمل أنها تبغى بحث منهج الإمام محمد عبده التربوى من أجل بناء وعى وطنى ونهضة وطنية .

الفصل الأول

التكوين الوطنى والإصلاحى

لمحمد عبده

دوافع توجه محمد عبده

نحو الوطنية والإصلاح

للإجابة على السؤال الذى تعد إجابته أساساً لبلورة أفكار محمد عبده الإصلاحية والوطنية وفهمها ، يجب علينا استعراض الدوافع التى دفعت الإمام إلى ذلك . وتكمن الدوافع وأسبابها فى حياته . ولذا ينبغى علينا استعراض حياة محمد عبده ليس لمجرد أننا نريد تقديم سيرة حياته بل لأن هذا العرض وسيلة تقودنا إلى شرح أفكاره بوضوح . ولا يجوز لنا فصل النتائج عن مقدماتها أو تجاهل الترابط بينها . وعلى نفس المنوال فإن التحول والتطور لدى المفكر يعدان مرتبطين بأفكاره ، وهما شيئان غير قابلين للانفصال .

أولاً: الوضع فى مصر

نشأ محمد عبده فى أسرة قروية . وقد ولد فى دلتا مصر فى **بلدة « محلة نصر » بالبحيرة فى سنة ١٨٤٨م * وقد اضطرت أسرته إلى تغيير** محل إقامتها عدة مرات ، لكى تنأى بنفسها **عن الاضطهاد والملاحقة** ، وقام موظفو الحكومة بابتزاز الأموال **من الأهالى** لتصرفها الحكومة فى الأمور الاستثنائية . وكان **أكثر الموظفين** من الأجانب وخاصة الأتراك . أما دافعو الضرائب **فمعظمهم كانوا** من العمال والفلاحين أى من المصريين . ويمكن **وصف هذا الوضع** بأن أبناء الصفوة يعيشون سعداء على حساب **تعاسة الشعب كله** . وقد زار محمد عبده وهو صغير مدرسة **قريته ، وكان التعليم فى كُتَّاب القرية يقتصر على الكتابة والقراءة وحفظ القرآن الكريم كاملاً ، ولم يجد** محمد عبده **مدرسة أخرى يتعلم بها** لأن المدارس الجيدة كانت مخصصة **لأبناء الصفوة** من الموظفين ورجال الدولة فقط . وقد عرف **محمد عبده** من والديه أو أقاربه حقيقة الاضطهاد والملاحقة . **وقد كان لهما تأثير** قوى على نفسية الطفل محمد عبده **وأفرزت كراهية فى** داخله للسيادة الأجنبية والاستبداد على **وجه الخصوص كما** اتضح بعد ذلك . ويمكننا وصف هذا الشعور **بأنه أحد** الدوافع التى شكلت شخصية محمد عبده وطموحه .

---

* ذكر ادمز أيضاً أن هناك من أشاروا إلى أن محمد عبده ولد فى سنة ١٢٦٦هـ / ١٨٤٩م ، انظر : أدمز ، الإسلام والتجديد فى مصر ، نقله عباس محمود ، القاهرة لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية ، ١٩٣٥ ص ٢٠ (المترجم) .

ثانياً: نشأة محمدعبده

وبعد عامين من التعليم فى القرية أرسله والده إلى طنطا لكى يلتحق بالمسجد الأحمدى ، وبالرغم من أن هذا المسجد كان ذا مستوى تعليمى عال إلا أنه كان مخصصاً لتعليم أبناء المرؤوسين والفلاحين . وكان هذا المسجد وغيره تابعاً لنظام التعليم الدينى ، والتخصصات الدراسية فيه كانت كما فى الأزهر بالقاهرة (١) . وقد صبر محمد عبده على الإقامة والدراسة وقتاً قصيراً ، وذلك لأن مناهج التعليم آنذاك لم تكن مثمرة وكانت الأحوال المعيشية بالنسبة للتلاميذ بدائية جداً . وقد قال الإمام نفسه عن مناهج التدريس هناك ما يلى : « ثم فى سنة إحدى وثمانين (١٢٨١هـ) جلست فى دروس العلم وبدأت بتلقى شرح الكفراوى على الأجرومية فى المسجد الأحمدى بطنطا وقضيت سنة ونصف لا أفهم شيئاً لرداءة طريقة التعليم فإن المدرسين كانوا يفاجئوننا باصطلاحات نحوية أو فقهية لا نفهمها ولا عناية لهم بتفهيم معانيها لمن لم يعرفها ، فأدركنى اليأس من النجاح وهربت من الدرس .. » (٢) .

---

(١) كانت نوعية التعليم مدرسية ، وكان الاهتمام الوحيد ينصب على الشكل وليس المضمون . وقد قُيد التفكير بالتقليد باعتباره طريق البحث الحر . (المؤلف) .

(٢) انظر : محمد رشيد رضا ، جزء ١ ص ٢٠ .

وقد عاد محمد عبده مرة ثانية إلى قريته ، وهناك أعرب لوالده عن رغبته فى أنه لا يريد التعلم فى المدارس ثانية ، بل وأخذ يعين والده فى زراعة الأرض مثل إخوانه لأن التعليم فى المسجد الأحمدى لم يفده بشىء . وهنا بدأ فى مرافقة أحد الصوفية * اجتذبه إليه لكى يعيش حياة الصوفية ، كما عرض عليه أن يقرأ له كتباً عن الصوفية . وقرأ محمد عبده كثيراً ثم وجد نفسه فجأة يحيا حياة الوجد والانفصال تماماً عن عالم الواقع إلى عالم تجريدى آخر . وكان لذلك تأثير كبير عليه إذ جعله ينسى انطباعاته عن التعليم العقيم الذى تلقاه فى المسجد الأحمدى . يقول عن ذلك : « ..... وأخذت أعمل على ما قال (الشيخ درويش) من اليوم الثامن فلم تمض علىَّ بضعة أيام إلا وقد رأيتنى أطير بنفسى فى عالم آخر غير الذى كنت أعهد ، واتسع لى ما كان ضيقاً وصغر عندى من الدنيا ما كان كبيراً ، وعظم عندى من أمر العرفان والنزوع بالنفس إلى جانب القدس ما كان صغيراً ، وتفرقت عنى جميع الهموم ولم يبق لى إلا همٌ واحد وهو أن أكون كامل المعرفة كامل أدب النفس ولم أجد إماماً يرشدنى إلى ما وجهت إليه نفسى إلا ذلك الشيخ الذى أخرجنى فى بضعة أيام من سجن الجهل إلى

---

* وهو الشيخ درويش خضر أحد أقارب محمد عبده لأبيه ، وكان متصوفاً على الطريقة الشاذلية ، انظر أدمز ، الإسلام والتجديد فى مصر ص ٢٤، ورشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، ج١ ، ص ٢٠ وما بعدها .

فضاء المعرفة ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد »[(١)].

وقد قرر والده أن يرسله مرة ثانية إلى طنطا لكى يبعده عن حياة المتصوفة ، وأطاعه محمد عبده على غير رغبة منه ، ثم سافر بعد ذلك بقليل إلى القاهرة لكى يلتحق بالأزهر الشريف ، وكان وقتئذ ؛ ومازال حتى اليوم مركز التعليم الرئيسى فى العالم الإسلامى . وقد كانت مناهج التعليم بالأزهر حتى ذلك الحين غير مثمرة ، ولم يجد محمد عبده هناك الجاذبية التى كان يتوقعها لكى يرضى بها طموح روحه الشابة ، كما لم يجد حافزاً للتخلى عن حياة الصوفية . وعلى العكس من ذلك فقد استغرق فى عشقه لحياة التصوف لدرجة أن معلمه الصوفى خشى أن يكلفه الانقياد الأعمى ثمناً كبيراً . وحاول فصله تدريجياً عن هذا الوجد بالتصوف وإرجاعه إلى الحياة الاجتماعية .

بدأت مرحلة جديدة فى حياة محمد عبده عندما قابل جمال الدين الأفغانى لأول مرة فى سنة ١٨٧١م . وقد بدأ محمد عبده فى التردد عليه من حين لآخر ، وتلقى العلم على يديه . وبدأ محمد عبده يرغب من جديد فى التعليم لأنه وجد فى منهج جمال

---

(١) وكتب محمد رشيد رضا عن ذلك فى جريدة المنار فى سنة ١٩٢٢م ص ١٤بعنوان : « إحياء ذكرى المرحوم الأستاذ الإمام محمد عبده » ، وراجع محمد رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، ج ١ ص ٢٣ .

الدين ما يحفزه على طلب العلم . وشعر أنه على أعتاب حياة جديدة مليئة بالمتعة العقلية . وهكذا أخذ اهتمامه بالحياة الصوفية فى التضاؤل شيئاً فشيئاً إلى أن عاد ثانية إلى الحياة العامة والاختلاط بالناس .

كانت مناهج التعليم فى الأزهر والمعاهد التابعة له والتى صاغت تكوين محمد عبده فى هذه المرحلة الثانية من تعليمه ، تتسم بالعقم ، لأنها ركزت على الحفاظ على التقاليد النقلية القديمة ، وكانت صياغة نظام التربية على أساسها واستمرت تلك المناهج لأجيال متتالية ، وجعلت عقلية الكثير من أبناء الريف تتمسك بالتقاليد والمناهج النقلية (١) . ولذا كانت المناهج التى تلبى مقتضيات العصر لا تتلاءم معهم ، وكانت تلك المناهج النقلية واستمرارها شواهد على إهمال الحكومة ولامبالاتها بالسيادة الأجنبية وعدم اهتمامها بالشعب والمغلوبين على أمرهم ، كل ذلك يمكننا اعتباره دافعاً ثانياً دفع محمد عبده إلى إذكاء روح الوعى الوطنى لدى الشعب وتحسين الظروف الاجتماعية والمطالبة بالاعتراف بحق الشعب .

---

(١) قارن مع اقتراحات محمد عبده الأخرى عن إصلاح الأزهر .

ثالثاً: علاقة محمد عبده

بجمال الدين الأفغانى

بَيّن جمال الدين لمحمد عبده أسس الدين الإسلامى ومناهج الفلسفة أيضاً ، وإلى جانب هذا استمر محمد عبده فى التردد على الأزهر ولكنه لم يقبل من العلم إلا ما كان متفقاً مع العقل . أما التقاليد التى كانت المبادىء الأساسية للتعليم والثقافة والتربية فى الأزهر فلم تلق منه قبولاً . وقد لمس جمال الدين موهبة محمد عبده العقلية الكبيرة ، وشمله برعايته وعطفه وعلق عليه آمالاً كبيرة . ونصحه بأن يقف أمام الجمهور ويلقى المحاضرات والدروس ويكتب مقالات فى العلوم الاجتماعية فى الصحف والمجلات . وقد اتبع محمد عبده نصيحة أستاذه وبدأ بالرغم من حداثة سنه فى التفاعل مع الرأى العام ، وإن كان فى إطار محدود فى بداية الأمر . ولم يكن جمال الدين ذا معرفة تقتصر على مجالات الدين والفلسفة والعلوم الإنسانية والطبيعية والطب بل كان سياسياً محنكاً ذا رؤى وتوجهات محددة عن النهضة الإسلامية . وقد نشر آراءه بين تلاميذه وأقاربه . وكان جمال الدين من الرجال الذين لم يقبلوا السياسة الإنجليزية فى الهند ، ولذا فقد اضطر إلى قطع إقامته هناك . وكان جمال الدين هو الرجل الذى كاد له القنصل الإنجليزى فى مصر لدى الخديو توفيق باشا ، بعد أن أدركت الحكومة البريطانية أن الشعب المصرى قد أفاق من سُباته

وطالب بالرقابة على عمل الحكومة فى وقت كانت الديون الأجنبية قد دفعت البلاد إلى حافة الهاوية ، بالإضافة إلى تدخل السياسة الإنجليزية والفرنسية فى الشئون الداخلية للبلاد .

وقام الخديو بنفى جمال الدين نهائياً عن مصر فى بداية سنة ١٨٧٩م . وقد وصف محمد عبده سياسة جمال الدين الأفغانى ضمن سيرته فى مقدمة تفنيده للقائلين بالقضاء والقدر بعنوان « الردّ على الدهريين » كالتالى : « أما الهدف السياسى الذى وضعه جمال الدين نصب عينيه والذى مثل منتهى آماله وعاش تجارب مؤسفة من أجل تحقيقه ، فهو :

أولاً :

نهضة الدول الإسلامية من ضعفها وإحياء قدراتها لكى تهتم بشئونها الخاصة وتستطيع بذلك أن تصنف نفسها فى صفوف الأمم القوية .

وثانياً :

القضاء على السيطرة الإنجليزية فى البلدان الشرقية وتحييد تأثيرها الذى خيم بظلاله على الشعوب الشرقية »[1] .

وبالرغم من كراهية محمد عبده لمناهج الدرس بالأزهر آنذاك وتمرده عليها فقد دخل الامتحان النهائى بالجامعة مع أن

---

(١) انظر السيرة الذاتية لمحمد عبده الطبعة الثالثة القاهرة ١٩٠٢ ص ١٤ .

المعلمين قد اعترضوا على منحه إجازة التعليم الأزهرى لأنهم شكوا فيه ، وذلك لأنه مفكر حر وناقد وثائر [1] .

فقد كان التفكير الحر والنقد وفحص الحقائق بدقة مما اعتبره معلمو الأزهر آنذاك عيباً ووصمة عار فى جبين أحد طلبة العلم ، إلا أن نضجه الفكرى وقدراته مكناه من تجاوز هذا كله . وقد كان للصلة الوثيقة بجمال الدين والشغف بفكره وآرائه تأثير كبير على الإمام ، إذ أيقظت عقله ودفعته إلى تحطيم القيود التى كان الشعب يئن تحت نيرها . وهكذا نستطيع اعتبار صلة محمد عبده بجمال الدين وشغفه بأفكاره الدافع الثالث وعاملاً مؤثراً فى تكون طموحات الإمام الإصلاحية . ومع بداية سنة ١٨٧٧م انتهت مرحلة التعليم بالنسبة لمحمد عبده وبدأت مرحلة العمل وتحقيق الآمال والطموحات .

---

(١) وقال الإمام عن ذلك « عرضت نفسى على مجلس الامتحان فى ١٣ جمادى سنة ١٢٩٤هـ وابتليت فى الامتحان أشد الابتلاء لتعصب الأكثر من أعضائه مع المرحوم الشيخ عليش وكان يعادينى على الغيب اتباعاً لآراء من لا رشد عندهم من بلداء الطلبة ، وكانوا قد أجمعوا أمرهم على أن لا يمنحونى درجة ما فى العلم وجرت أمور قبل الامتحان يطول شرحها ولكن كان أمر الله أغلب ، فخرجت من هذا الامتحان بالدرجة الثانية وصرت مدرساً من مدرسى الجامع الأزهر وأخذت أقرأ العلوم الكلامية والمنطقية ، انظر رشيد رضا تاريخ الأستاذ الإمام ، جزء ١ ص١٠٢-١٠٣ .

ووجد محمد عبده بلاده تحيا حياة الشقاق والظلم والخضوع ، فالشعب بلا حقوق ، وفى ظل سيادة الحكام الأتراك ساد العنف والجَوْر وامتص الأجانب دماء الوطنيين وأخذت الديون الخارجية فى التزايد ، وأرادت الحكومتان الإنجليزية والفرنسية استغلال هذه الفرصة لكى تثبتا أقدامهما فى مصر بصورة أكبر ولكى تتمكنا من استغلال البلاد والشعب المصرى أسوأ استغلال . هكذا كان الوضع بعد نفى جمال الدين الأفغانى عن مصر ، وقد أدى إدراك الحقائق السابقة إلى قلق محمد عبده كما تسبب فيما هو أكثر من هذا ، ألا وهو الكفاح من أجل الإصلاح والتغيير وإعادة تشكيل الحياة المصرية من جديد .

رابعاً: طبيعة محمد عبده

والآن فلنسأل أنفسنا هل تكفى الدوافع والعوامل السابقة التى ترجع فى جانب منها إلى الوضع العام للشعب وتعتبر من ناحية أخرى نتاجاً طبيعياً لنشأة محمد عبده لكى نفهم شخصية الإمام محمد عبده ؟ . لو كانت تلك العوامل والدوافع كافية بمفردها حقاً لكنا قد وجدنا قائمة من رجال آخرين تلقوا التعليم نفسه من المعاصرين للإمام فى الفترة نفسها . فقد أنجبت مصر فى تلك المرحلة التاريخية كثيراً من رجال الفكر والسياسة أمثال سعد زغلول زعيم الثورة المصرية فى سنة ١٩١٩م ورفيق محمد عبده ، إلا أن محمد عبده كان ينتمى على العكس من ذلك إلى القادة الذين يرجعون إلى طبقات الشعب المطحونة . فطبيعته الخاصة وما ورثه عن والده من شجاعة وصبر كانا من أسلحته فى أوقات الظلم والعنف ، التى أثرت عليه مثلما أثرت عليه الظروف البيئية المحيطة به . وبعد ذلك اكتسب محمد عبده إبان تجربته الصوفية قناعة داخلية صلبة وتقديراً جيداً للبشر وللأحداث الجارية واعتاد على طاعة الله وحده لأنه السيد المطلق وكل ما عداه كان غير ذى بال وغير مهم .

الفصل الثانى
محمد عبده زعيماً وطنياً ومصلحاً

ملامح ميله الشخصى نحو الإصلاح وإيقاظ الوعى الوطنى فى الأمة

والآن نطرح السؤال التالى :

فى أى شكل ظهر فكر محمد عبده وما الطرق التى سلكها ؟

أولاً: محمد عبده معلماً

بدأت حياة محمد عبده العملية مع بداية سنة ١٨٧٨م (١) ، وشرع فى معركته الإصلاحية . بدأ الإمام بالشباب ، ومن منصة التدريس حيث كان يلقى عليهم دروسه ، ويستحث الشباب للتضحية بأرواحهم فداءً للأمة المقهورة التى يقتسم الأجانب إرثها علانية أمام أعين الشعب . وطالب الإمام محمد عبده الشباب بالاستعداد من أجل الوفاء بالإصلاح

(١) عُين محمد عبده فى هذه السنة أستاذاً للتاريخ والاجتماع فى مدرسة دار العلوم ومدرساً للعربية فى مدرسة الخديوية . وكُلف أيضاً بتدريس دروس الدين فى الأزهر .

الوطنى ، فهم اليوم شباب الأمة وغداً رجالها . وهكذا كان يدعو فى مدرسة دار العلوم أيضاً .

وقد قام محمد عبده بالتدريس أيضاً فى الأزهر ، مركز للحركة الوطنية منذ قامت وحتى يومنا ودائماً كان منهجه التعليمى يركز على التحرر من قيود التقليد والتمسك الشديد بها ، وألح إلى أن الفلسفة هى وسيلة التحرر من التقليد . وحارب فى المدرسة الخديوية طغيان اللغات الأجنبية وطالب بتركيز الاهتمام باللغة الأم . وقد كانت دعوة محمد عبده بالرغم من هدوئها فعالة ومؤثرة بدرجة أزعجت السيادة الاستبدادية . وهكذا لم يمارس محمد عبده مهام وظيفته سوى عام واحد ، ثم نُصح بتقديم استقالته ومغادرة القاهرة والعودة إلى مسقط رأسه ثانية والبقاء هناك . وقد أعاقه هذا القرار عاماً آخر عن المضى قدماً فى طريقه الإصلاحى الذى بدأه . وفى سنة ١٨٨٠م عاد رئيس الوزراء رياض باشا من أوروبا . وسعى من أجل إسناد وظيفة جديدة إلى محمد عبده وهى محرر أول ثم رقى رئيساً لتحرير الجريدة الرسمية للحكومة «الوقائع الرسمية» . أما الإمام فلم يثنه عمله الجديد عن الاستمرار فى رفض السيادة الاستبدادية ، بل إنه وجد فيه فرصة سانحة للمضى قدماً فى نهجه بعزم لأن هذه الوظيفة الجديدة جعلته قوياً وصلباً .

ثانياً: محمد عبده رئيساً للتحرير

كان تعيين محمد عبده فى وظيفة محرر أول بصحيفة الحكومة ثم رئيساً للتحرير قد منحه إمكانية التوجه المركز إلى طبقات الشعب . وهو ما كان ينشده جمال الدين الأفغانى . وهكذا استطاع نشر أفكاره وتصوراته بين الشعب . وقد انتقد الحكام والموظفين بشدة . ونادى بالرقابة الجادة على عمل الموظفين . وشرح للأمة أن لها الحق فى مساءلة الحكومة مثل طرح التساؤلات وتوجيه عملها . وقد بذر محمد عبده فى روح الشعب بذور كراهية الأجانب وسيطرتهم على ثروات البلاد . وقد حدث هذا كله ضد رغبة الخديوى لكن بمساعدة من رياض باشا . وهكذا عرف الشعب أن له حقاً وأن هناك مصلحة عامة للأمة ، وأدرك أن كل مواطن يجب عليه أن يقف إلى جانب مواطنيه .

وقد حدد محمد عبده دور الجريدة الرسمية كالتالى : « قلما كان يخلو عدد من أعداد الجريدة الرسمية العربية من فصل فى انتقاد عمل من الأعمال العمومية ، أو طلب إصلاح عادة من العادات الرديئة ، أو الأخذ بفضيلة من الفضائل التى بنى عليها العمران ، وكانت تخاطب العامة بلسان الحكومة وتخاطب الحكومة بلسان العامة ، لهذا كان لكلامها من الأثر فى الأنفس ما لم يكن لكلام غيرها من الجرائد . ومن يطلع على أعداد تلك الجريدة يجد من نفسه هذا الأثر حتى اليوم ، وما كان المقال لاظهار براعة أو الافتخار بمعرفة ، بل كان يكتب ما يكتب

انتظاراً لأثره فى الأنفس لا غير وما كان الأثر يتخلف عنه »[1]
ومن هنا بدأت الثورة تعم الأمة والجيش المصرى . وفرض الجيش على الحكومة الحفاظ على كرامة الجندى المصرى واستبعاد العناصر الأجنبية من الجيش . وتوجه الجيش تحت قيادة أحمد عرابى باشا إلى قصر الخديوى وطالبه بحق الأمة . وعندما لم يستجب الخديوى إلى هذا المطلب بدأت الثورة على الحكم التركى والإنجليزى ، وقام الأتراك والإنجليز بإخمادها بعد أيام على أية حال . وأعقب ذلك أن احتل الإنجليز مصر فى سنة ١٨٨٢م . وعُقدت محكمة عسكرية ونفى محمد عبده لكن ليس إلى بلده هذه المرة بل إلى الخارج . وفى سنة ١٨٨٣م سافر الإمام إلى بلاد الشام ثم إلى باريس فى آخر العام حيث تقابل مع معلمه جمال الدين الأفغانى . وعندئذ شعر إلى أى مدى يعانى شعبه من الاستعباد . وقد كانت همته عالية وظلت عزيمته لم تفتر وقرر الاستمرار فى معركة التحرر الوطنى .

---

(١) انظر رشيد رضا جزء ١ ص ١٨٠ ، وقد عبر عن ذلك الدور بقوله : « الجريدة تتوجه إلى الشعب ، والذى تمثله الحكومة ، وتتوجه الجريدة إلى الحكومة أيضاً وهكذا يتم تمثيل الشعب جيداً وتيقظ عقل الأمة . وبدأت الحياة العامة (الحياة الاجتماعية) فى التغلغل فى جسم الأمة والذى تشتت من قبل بسبب الظلم والسيطرة عليه . ومن ثم بدأ الشعب يطرح مطالبه » .

ثالثاً: التعاون مع جمال الدين الأفغاني

أسس محمد عبده بالتعاون مع جمال الدين مجلة « العروة الوثقى » * التى انتشرت فى كل من مصر والهند وكل البلاد الإسلامية . وكان هدفها الذى عملت من أجله هو حق الحرية للشعوب الإسلامية .وكافحت الجريدة ضد الاستعمار والسيطرة الأجنبية واستعباد البشر الذين ولدوا جميعاً أحراراً ولهم الحق فى العيش بحرية . لكن بعد عشرة أشهر من صدورها تم تحريمها ومنعها من الصدور فى كل من مصر والهند . وبعد ذلك افترق محمد عبده عن معلمه جمال الدين ، وتوجه معلمه إلى روسيا بينما سافر محمد عبده إلى تونس للتعرف على العالم الإسلامى عن قرب . وهناك حاول أيضاً الكفاح من أجل نهضة العالم الإسلامى . وقد أشار فى محاضراته وأحاديثه إلى المنفعة الكبيرة التى ستعود على الشعوب الشرقية إذا تعاونت . إلا أنه لم يبق وقتاً طويلاً فى تونس ، بل سرعان ما عاد إلى بلاد الشام مرة أخرى . وهناك عمل معلماً وخطيباً حتى سنة ١٨٨٨م ، وحصل على تصريح بالعودة ثانية إلى مصر من اللورد كرومر المندوب السامى فى مصر . وقد وافق الخديوى توفيق باشا نفسه على قرار العودة ، وكان هو نفسه قد نفاه من قبل بإيعاز من المندوب السامى البريطانى فى مصر .

* أسسها جمال الدين الأفغانى بالتعاون مع محمد عبده فى باريس فى سنة ١٨٨٤م وكانت مهمتها مكافحة الاستعمار الأوروبى فى البلاد الإسلامية وتوحيد جهود المسلمين ، انظر آدمز ، الإسلام والتجديد فى مصر ، ص ١١ .

رابعاً: محمد عبده فى القضاء والإفتاء

عاد محمد عبده إلى مصر ، لكنه لم يعد إلى وظيفة المعلم أو وظيفته رئيساً للتحرير فى الجريدة الرسمية للحكومة بل عين قاضياً فى محكمة أهلية ابتدائية فى خارج القاهرة . وبعد عامين عين مستشاراً فى محكمة من الدرجة الثانية بالقاهرة . وقد قبل هذه الوظيفة على غير رضا لأنها لم تتح أمامه إمكانية الاتصال المباشر بالشعب ، وكان يفضل التدريس على عمله الجديد بالفعل . وقد قال : « إننى لم أخلق لأكون قاضياً أقول حكمت على فلان بكذا وعلى فلان بكذا ، وإنما خُلقت لأكون معلماً » [1] . لكن خوفه أن يقوم الخديوى توفيق بإبعاده عن التدريس كما فعل أول مرة ، ظل دائماً هو السبب الذى جعله بعيداً عن التدريس . وبالرغم من أنه شعر بأنه منوط بواجبات مهمة تنتظره ، إلا أنه وجد الفرصة ليكتشف عيوباً كثيرة فى نظام القضاء ويحاول إصلاحها . وفى مجال القضاء تحرر محمد عبده من التقليد وحرفية القوانين . فقد كان القانون بالنسبة إليه هو ضمير القاضى الذى يجب أن يخدم الحقيقة . وهو أحد المبادىء الهامة فى المسائل القانونية ، وتطلب هذا منه أن يتحلى القضاة بالشجاعة والثقة فى النفس خاصة مع القوانين ذات القداسة ، وكان هذا من ناحية أخرى

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٤٢ .

غاية فى الأهمية من أجل استمرار صلاحية العقل البشرى الذى يصيغ القانون .

وفى سنة ١٨٨٩م وجد محمد عبده فرصة أخرى من أجل التوجه إلى الأمة ، لكن هذه المرة من خلال تولى أعلى منصب فى مصر وهو منصب مفتى البلاد . وعين فى العام نفسه عضواً فى هيئة كبار العلماء وعضواً فى مجلس شورى القوانين . وقد حاول محمد عبده من خلال وظائفه الثلاث تحقيق أفكاره الوطنية . إلا أن المنية عاجلته فى ١١ يوليو سنة ١٩٠٥م .

الفصل الثالث

فكره الوطنى ومنهجه التطبيقى

أولاً : الأفكـــار

إن رجلاً لم يسمع وهو طفل سوى عن اضطهاد شعبه ، وكابد ذلك بنفسه وهو شاب ، ثم كافح وهو مدرس ضد هذا الاضطهاد مثل جمال الدين الأفغانى ، لم يكافح إلا من أجل هذا الهدف ، وهو لم يطالب إلا بتحرر بلده وشعبه .

والحرية ليست سوى الاعتراف بحقوق الإنسان وتقرير واجباته ، وكذلك إقرار علاقات الفرد بالحكومة . ولم تتعدَّ ما قاله محمد عبده » هنا الأمر مختلف فما نطالب به يختلف عما يحياه الناس فى مكان بعيد . إلا أنه هو الأساس الذى تقوم عليه حياتهم الاجتماعية . وحياتهم كانت خالية من أساس كهذا ولهذا خضعوا للاضطهاد وأُهينوا ووهنوا . إن المطالبة بالحرية تنبع من الوعى بما تفرضه الحكومة من طاعة على الشعب ، والعدالة التى يتوقعها الشعب من الحكومة . نعم لقد كنا من بين الذين أيقظوا الشعب المصرى على حقيقة أنه يجب أن يتعرف على حاكمه ، ومن هنا كانت دعوته إلى التأكد من كون الحاكم ينصاع له أيضاً ، وأن الحاكم مجرد إنسان قد يُخطىء . ويرجع ذلك إلى ميول البشر الذين يخطئون وتمنعهم ميولهم من

التراجع عن أخطائهم ولا يتحقق ذلك إلا بيقظة الشعب ومشورته . وقد طالبنا بذلك علانية فى وقت اتسم بالعنف وسيطر الظلم على زمام الأمور ، وعاش أفراد الشعب عبيداً فى يد من يقمعونهم وأى عبيد كانوا »[1] .

إن المطالبة بالحرية والعدالة تبغى إيقاظ الوعى بأن كل إنسان له كرامة ، وهى بشكل إجمالى تخدم الرقى الاجتماعى للأمة ، وهى أمة حكمها حاكم متسلط وأتباعه بالعنف فقط ، ونهب الأجانب ثرواتها وإنتاجها بلا عناء وأُهملت كل شئونها .

ثانياً: التربية الوسيلة الوحيدة للتحرر الوطنى

إن هذا الرقى لم يحصل الشعب عليه هبة من الأجانب ، بل يجب العمل من أجله وتحمل تبعاته . لكن بأية وسائل ؟ هل بالحرب ؟ لقد كان هذا من غير الممكن نظراً لأن الحاكم وكبار قادة الجيش كانوا من الأجانب . وعندما رحل الترك عن قيادة الجيش حل الإنجليز محلهم . وقد حاول عرابى باشا تحرير مصر بالقوة وتأسيس مجلس وطنى . إلا أنه فشل فى تحقيق مآربه ، لأن الخديوى توفيق استعان بدعم الإنجليز والأتراك ، وكان طلبه للعون من إنجلترا سبباً فى احتلال إنجلترا لمصر فى سنة ١٨٨٢م . فهل تتحقق الحرية بالثورة ؟ وقد عاش الشعب حالة

---

(١) السيرة الذاتية لمحمد عبده ، ص ٢٧ .

من الضياع . وعندما يثور شعب كهذا فإنه يقوم بثورة تحكمها الميول والأهواء وليس العقل والحكمة . وإذا ما فشلت هذه الثورة بقوة السلاح بقيت آثارها المروعة أمداً طويلاً بحيث لا يقوى الشعب مرة أخرى على الثورة لأن الخوف من تسلط الحاكم يستمر فى النفوس .

وقد قاد سعد زغلول باشا فى سنة ١٩١٩م ثورة ضد الإنجليز وسيطرتهم على مصر بعدما امتنعت إنجلترا عن الوفاء بوعودها والجلاء عن مصر إذا ما ساعدتها إبان الحرب العالمية الأولى . وقد حصلت مصر على بعض حقوقها من خلال ثورة سعد زغلول ، إلا أن الشعب حتى يومنا ومازال يشعر بالمرارة من بشاعة القضاء على ثورته الوطنية ويخشى الكفاح مرة أخرى . وهكذا تبقى التربية هى الوسيلة الوحيدة أمام الشعب للفوز بالحرية . والتربية لا تؤتى ثمارها سريعاً ، إلا أنها ناجحة وفعالة عندما تستوفى شروطها . وتربية الشعب اعتبرها محمد عبده مرحلة تمهيدية لتحقيق غايته وهو ما استلزم تغيير لحالة الاجتماعية فى البلاد إلى الأحسن ، وهوما تستحقه مصر بعد تاريخها الحضارى الراقى الذى يرجع إلى آلاف السنين . وقد آمن محمد عبده بأن واجبه الحقيقى هو تربية الشعب . وكان هذا هو الطريق الطبيعى والحكيم من أجل تطور إنسانى وتقدم اجتماعى وهو الطريق المناسب لتحرر شعب مقهور وبلد يحكمه الأجانب بالعنف . وقد عبر الإمام عن ذلك بقوله « ذلك شأن كل أمة لم تقوّم نفوسها بالتربية

السليمة ، ولم تثقّف عقولها بالمعارف الصحيحة ولم يبلغ بها حب وحدتها الملّية أو الشعبية إلى حد أن يسهل عليها بذل المال والروح فى سبيل صيانتها . كل أمة تفرق المطامع بين أفرادها ، ويصرف كل منهم شأنه عن شأن مجموعها ويلهيها العاجل عن الآجل ، ويذهب بها الحاضر عن المستقبل ، فلا سبيل للاعتماد عليها فى دفع غائل ، ولا فى مقاومة صائل ، وعلى ولى أمرها أن يبتدىء فيها قبل كل عمل بتهذيبها وإصلاح طباعها حتى تنشأ فيها الثقة بنفسها وتعلو منزلتها فى نظرها ويغلب لديها أمر عامتها على أمر خاصتها عند ذلك تكون ينبوع سعادته فى السلم وسياجه المنيع لصدّ عدوّه فى الحرب » [1] .

كان محمد عبده ضد من رأوا آنذاك أن وسيلة الرقى الوطنى هى تأليف دستور جديد وبرلمان للبلاد ، وشرح محمد عبده رأيه بأن الوقت لم يحن بعد لكى يتم مفاجأة الأمة بهذا الخصوص وقبل تهيئة الأمة لأى تغيير جديد . إنّ القمر لا يشع بكامل أشعته ويصبح بدراً قبل أن يكتمل . ويجب علينا الآن ولبضعة سنين الاهتمام بتعليم الأمة وتربيتها . ويجب علينا مطالبة الحكومة بإدارة عادلة . وعلينا أن نحمل الحكومة على الاهتمام بتأسيس مجالس وإدارات استشارية فى كل إقليم بحيث يتم الحد من السيطرة التعسفية . وهذا يكون تقديراً لما أراده الشعب كله [2] .

---

(١) انظر : رشيد رضا جزء ١ ص ٢١٥ . (٢) انظر : المرجع السابق ص ٢١٧ .

وقد توجه محمد عبده ضد من رفضوا استقلال البلاد وتحررها من كل أشكال السيادة الأجنبية فى عصر ساده الجهل بمستقبل البلاد وسيطرت الفوضى . وقال : « ... ومن ظن أن اسم الوطن ومصلحة البلاد وما شاكل ذلك من الألفاظ الطنانة يقوم مقام الدين فى إنهاض الهمم وسوقها إلى الغايات المطلوبة منها فقد ضل سواء السبيل ... » (١) .

ثالثاً: نوع التربية

ما هو نوع التربية التى جعلها محمد عبده إحدى أهدافه وكيف يمكن تطبيق تلك التربية ؟ هل علينا تقليد الأمم المتحضرة فنأخذ عنها ببساطة شكل حضارتها وثقافتها وتربيتها وتقاليدها ، ثم نقدم ذلك كله إلى الشعب المصرى الذى له طبيعة أخرى وموقع جغرافى آخر وعادات وتقاليد أخرى ؟. هل يمكن للشعب المصرى استيعاب ذلك كله عندما يقدم إليه ؟ الإجابة بلا ، وهذا يتفق مع التطور الطبيعى للشعب المصرى . لأن هذا التقليد يعتبر تغييراً جذرياً خطيراً . فالخلاف كبير بين الحضارتين ، والقفز الفجائى لتطور مستهدف للأمة يُعدّ عاملاً قوياً على سقوطها . وكما عبر محمد عبده عن تقليد الأوروبيين بقوله : « إن كثيراً من ذوى القرائح الجيدة إذا أكثروا من دراسة الفنون الأدبية ومطالعة أخبار الأمم الحاضرة تتولد فى عقولهم

---

(١) انظر : المرجع السابق جزء ٢ ص ٥٠٦ .

أفكار جليلة ، وتنبعث فى نفوسهم هِمم رفيعة ، تندفع إلى قول الحق وطلب الغاية التى ينبغى أن يكون العالم عليها ، ولكونهم اكتسبوا هذه الأفكار وحصلوا تلك الهمم من الكتب والأخبار ومعاشرة أرباب المعارف ونحو ذلك ، تراهم يظنون أن وصول غيرهم إلى الحد الذى وصلوا إليه وسير العالم بأسراره أو الأمة التى هم فيها بتمامها على مقتضى ما علموه ، هو أمر سهل مثل سهولة فهم العبارات عليهم ، وقريب الوقوع مثل قرب الكتب من أيديهم والألفاظ من أسماعهم ، فيطلبون من الناس طلباً حاثاً أن يكونوا نظام الأمة وناموسها العام عل طبق أفكارهم . وإن كانت الأمة عدة ملايين وحضرات المفكرين أشخاصاً معدودين ، ويظنون أن أفكارهم العالية إذا برزت من عقولهم إلى حيز الكتب والدفاتر ووضعت أصولاً وقواعد لسير الأمة بتمامها ، ينقلب بها حال الأمة من أسفل درك فى الشقاء إلى أعلى درج فى السعادة ... » (1) .

وقد فسر محمد عبده هذا الوضع من خلال المثل التالى . عندما يريد مفكر أو مصلح أن يشيد نظاماً جمهورياً لشعب من الشعوب اعتاد من قبل على الحكم الملكى الديكتاتورى ، يجب عليه بادىء ذى بدء دراسة طبيعة هذا البلد وتنفيذ هذا الشكل الجديد بشكل تدريجى ، وهكذا يجب أن يحدث كل تغيير لم يألفه الناس من قبل ولم يثقوا فيه ، وإلا لكان البناء بلا أساس

---

(1) انظر : المرجع السابق جزء ٢ ص ١١٩-١٢٢ .

وسرعان ما يتهاوى ويسقط على رأس الشعب . ويقول محمد عبده « ... فرزق الله هذه البلاد بأناس خالطوا الأمم المتمدنة وطالعوا أحوالها ورأوا ما عليه أهلوها من إطلاق الإرادة وحرية الاختيار ، فطلبوا لبلادنا أن تكون فى أحوال أهاليها الشخصية على مثال سكان تلك البلاد المتمدنة ، لكنهم أول ما بدأوا به أن أباحوا لكل شخص أنْ يعمل فيما يخطر بنفسه ، ... فهم فى الحقيقة لم يقلدوا الأمم المتمدنة فى إطلاق الإرادة من جهة الارتباطات العمومية الثابتة ، فهذا خطأ من وجه إن كان لهم مقصد إصلاح ، وظلم إن كانوا متعمدين هذا التقليد ، ثم إنهم قلدوها فى الأحوال الجزئية الشخصية مع علمهم أن البلاد غير معتادة على مثل هذه الحرية فيها ، فلذلك اندفع الناس إلى انتهاب الشهوات وهتكوا حرمة الوقار ... » (١) .

والآن فلنتساءل عَمَّ أراد محمد عبده من التربية التى رأى أنها الوسيلة المناسبة لتحقيق هدفه طالما كان تقليد أوروبا الأعمى ضد مصلحة مصر ؟ » إن محمد عبده قصد التربية الإسلامية والتى تتحقق من خلال اتباع الأسس التى أتى بها الرسل ، أما القوانين المدنية والتى تتناول عقوبات الجرائم والتمرد فإنها ليست هى القوانين التى تربى الأمة وتحسن من أحوالها . إن مثل تلك القوانين قد شرعت وشاعت فى العالم كله من أجل حالات استثنائية وخاصة . أما القوانين التى تخدم

---

(١) قارن مع المرجع السابق جزء ٢ ص ١٢٨-١٣٠ .

المصالح العامة للشعوب فهى قوانين التربية الدينية الخاصة بكل أمة »[1] .

رابعاً: أسباب تحديد نوع التربية

لماذا رأى محمد عبده واختار التربية الدينية الإسلامية أساساً لتربية الشعب المصرى من أجل مشروع النهوض الوطنى والقضاء على الفوضى وتقنين حقوق الإنسان ومكافحة الاستبداد وتنظيم الإدارة الوطنية والوعى الوطنى والدفاع عن الشعب المصرى ؟ فهل يقصد محمد عبده أن الإسلام كان هو العامل الوحيد لنشوء الدولة العربية الإسلامية وحضارتها وسيادتها لذا يمكن بالتالى أن يكون عاملاً على نهضة الأمة المصرية والتى هى جزء من الشعوب الإسلامية ؟ أم قصد محمد عبده أن الإسلام هو الحضارة التى ورثتها الأمة المصرية من العرب ، وأنه ركن الحضارة المصرية بالفعل والتى يجب على الشعب الوثوق بها ، مع تنقيتها بحيث لا نحتاج إلى تأسيس حضارة أخرى كثر المطالبة بها زمناً طويلاً ؟ .

(أ) الإسلام رؤية للعالم

قال محمد عبده « ... هل نسيت (أيها القارىء) تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين (الإسلامى) من الهمجية والشتات ، وإتيان الدنايا والمنكرات ، حتى إذا جاءها

---

(١) انظر : المرجع السابق جزء ٢ ص ٤٦٩-٤٧٠ .

الإسلام فوحدها وقواها وهذبها ونور عقولها وقوّم أخلاقها وسدد أحكامها ، فإنها سادت على العالم وساست من تولته بسياسة العدل والانصاف » [1] ، وفي موضع آخر قال : « هل تعجب أيها القارىء من قولى إن الأصول الدينية الحقة المبرأة عن محدثات البدع [2] ، تنشىء للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل وتفضيل الشرف على لذة الحياة ، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف وتنتهى بها إلى أقصى غاية في المدنية ! إن عجبت فإن عجبى من عجبك أشد !! ... وكل أمة سادت تحت هذا اللواء إنما كانت قوتها ومدنيتها فى التمسك بأصول دينها » [3] .

(ب) الإسلام الإرث الحضارى

أما عن هذا السبب الثانى فقد قال محمد عبده « فإذا سمعت داعياً يدعو إلى العلم بالدين فهذا مقصده ، أو منادياً يحث على التربية الدينية فهذا غرضه ، أو صائحاً ينكر ما عليه المسلمون من المفاسد فتلك غايته . وهذه سبيل لمريد الإصلاح فى المسلمين

---

(١) انظر : المرجع السابق جزء ٢ ص ٢٣٣ .

(٢) هنا يصف محمد عبده الجديد فى آداب العربية بقوله « بدعة » وهو ما يعنى التعليم غير الأصلى بحسب الشرع الإسلامى .

(٣) انظر : رشيد رضا جزء ٢ ص ٢٣٦ .

لا مندوحة عنها ، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين ، يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ليس عنده من مواده شيء ، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً ، وإذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها ، ولأهله من الثقة به ما بيناه ، وهو حاضر لديهم ، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمامُ لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره !! » (١) .

(ج) الإسلام وأثره على روح المجتمع المصري

يسوق محمد عبده سبباً نفسياً آخر لماذا يرى الدين حجر الأساس للتربية في مصر ، حيث يقول : « أهل مصر قوم أذكياء كما قلنا يغلب عليهم لين الطباع واشتداد القابلية للتأثر ، لكنهم حفظوا القاعدة الطبيعية وهي أن البذرة لا تنبت في أرض إلا إذا كان مزاج البذرة مما يتغذى من عناصر الأرض ويتنفس بهوائها ، وإلا ماتت البذرة على طبقة الأرض » (٢) .

(د) الإسلام رسالة أخلاقية

وعلاوة على ذلك فقد رأى محمد عبده في الإسلام ورسالته وفي أخلاقه أنه وسيلة تربية الفرد والأسرة والأمة ووسيلة

---

(١) انظر : المرجع السابق جزء ٢ ص ٤٦ .

(٢) انظر : المرجع السابق جزء ٢ ص ٥٣٧ .

لإذكاء مشاعر حب الوطن ، بقوله « نشكو ضعف الهمم وتخاذل الأيدى وتفرق الأهواء والغفلة عن المصلحة الثابتة ، وعلوم الصناعات لا تفيدنا دفعاً لما نشتكيه ، فمطلوبنا علم وراء هذه العلوم ، ألا وهو العلم الذى يمس النفس وهو علم الحياة البشرية . إذا نفخت الحياة فى جسم نبهته لجميع ضروراته ، وهدته لحاجاته ، واستحفظته ما يصل إليه ، وصرفته فى سبيل الحصول عليه ، والعلم المحيى للنفوس هو علم آداب النفس ، وكل أدب لها فهو فى الدين ، فما فقدناه هو التبحر فى آداب الدين ، وما نحس من أنفسنا طلبه هو التفقه فى الدين ، ولا أريد أن نطلب علماً محفوظاً ، ولكنا نطلب علماً مرعياً ملحوظاً . وما أودعته الديانة من الآداب النفسية والكمالات الروحية لم يختلف فى صحته أحد من البشر ، حتى من يظن نفسه غير آخذ بالدين ، فإذا استكملت النفس بآدابها عرفت مقامها من الوجود وأدركت منزلة الحق فى صلاح العالم ، فانتصبت لنصره ، وأيقنت بحاجتها إلى مشاركيها فى الوطن والدولة والملة ، فأخذت بالفضيلة الجامعة للفضائل ، وهى ما يعبر عنها بحب الوطن والدولة والملة »(1) .

وهكذا رأى محمد عبده فى الدين دافعاً كافياً لترابط الشعب ، وهذا الترابط هو أساس النهضة . وقد رأى محمد عبده فى الدين أيضاً أنه طريق التربية للنفس الإنسانية وطبيعتها وهو

---

(1) انظر : المرجع السابق جزء ٢ ص ٢٥٢-٢٥٣ .

عامل من أجل الطموح فى التقدم حيث قال : « إنّ أول معلم وأرشد أستاذ وأهدى قائد للأنفس إلى اكتساب العلوم والتوسع فى المعارف ، وأرحم مؤدب وأبصر مروض يطبع الأرواح على الآداب الحسنة والخلائق الكريمة ويقيمها على جادة العدل ، وينبه فيها حاسة الشفقة والرحمة خصوصاً دين الإسلام » (١) .

خامساً : حوار محمد عبده

مع هانوتو وكيمون

لكن كيف تتناسب رؤية محمد عبده مع الإسلام والاعتقاد القوى فيه ، وهو اعتقاد قوى بحيث يكون هو وسيلة النهضة الوطنية بل العامل الأساسى للنهضة ، وكيف يتفق مع رؤية بعض السياسيين والمؤرخين الأوروبيين له ؟ فعلى سبيل المثال زعم هانوتو (٢) على العكس من محمد عبده أن الإسلام هو سبب

---

(١) انظر : المرجع السابق جزء ٢ ص ٢٥٣ .

(٢) هانوتو كان أحد وزراء فرنسا السابقين ، وألف كتباً فى العقائد السامية والآرية وغير ذلك ، أما مزاعمه فتتلخص فى قوله « العقيدة الإسلامية فى التوحيد ... اتجهت إلى جعل الإنسان فى حضيض الضعف ودرك الوهن » ، انظر مقال هانوتو Hanotaux فى Journal Parisien 1899 والترجمة العربية (الإسلام والمسألة الإسلامية) لهذا المقال نشرت فى جريدة المؤيد فى أوائل سنة ١٩٠٠م وقد أعيد طبعها فى كتاب رشيد رضا جزء ٢ ص ٤٠١-٤١٤ ، وأدمز ، الإسلام

التخلف الحضارى الذى يعيشه الشرقيون . وهو - كما يرى - لا يرجع إلى قصور فى تفكير الشرقيين بل سببه العقيدة لو كان السبب هو الفكر الشرقى وليس الدين لما استطاع الشعب اليابانى ؛ والذى يعتبر شعباً شرقياً ، تحقيق تقدمه الكبير ، ولكانت الشعوب الشرقية الأخرى شعوباً متقدمة وفق هذا القياس . وقد ذهب كيمون [1] إلى أبعد من ذلك حيث ادعى أن الإسلام يجب تحييده من أجل إرادة السلام والتقدم .

ويستطيع القارىء حتى اليوم أن يتساءل : لماذا يسود عالم الشعوب الإسلامية إلى اليوم حالة سياسية ودينية تتسم بالتمزق ، إذا كان الإسلام يطمح حقاً إلى الوحدة ؟ . لماذا هوى الحكام المسلمون إلى أقصى مدى من الظلم واستغلال النفوذ ؟ مادام الإسلام يقود إلى الفضيلة وخاصة العدل وحب الوطن !؟

= والتجديد ، ص ٨٠-٨١ ، وقد رد الإمام على مزاعم هانوتو بقوله « ولكن لا أنكر أن الزمان ابتلى المسلمين بمن فسد من المتصوفة فنشأ الكسل بين المسلمين ... » ، انظر رشيد رضا ، ج ٢ ص ٤٠٣ ، وقد اعتذر هانوتو بعد رد الإمام محمد عبده على مزاعمه ونشر مقالاً آخر عن الإسلام ترجم فى جريدة المؤيد عدد ٢١ مايو سنة ١٩٠٠م وقد بين هانوتو فى مقاله أنه لم يقصد التهجم على الإسلام أو الطعن فيه وأنه ينظر إليه بعين الاحترام والاعتدال » ، انظر رشيد رضا ، ج ٢ ص ٤٠١ - وما بعدها و ٤٥٢ وما بعدها .

(١) انظر : كيمون فى كتابه Pathologie ، وكتاب رشيد رضا جزء ٢ ص ٤٠٩ .

ولم تكن هذه الاعتراضات أو التساؤلات سبباً يجعل محمد عبده يتزحزح عن إيمانه الثابت بالإسلام . بل لقد رد على تلك التساؤلات والمزاعم بحيث حاول إرجاع دوافع تأخر العالم الإسلامى إلى مصادر أخرى غير الإسلام ، ولم تكن تلك الدوافع ذات طبيعة اقتصادية أو سياسية ، بل بلورها محمد عبده فى الفهم الخاطىء لأسس الدين الإسلامى والبدع التى لا تتفق وطبيعة الإسلام الحقة . وذكر محمد عبده عن ذلك التالى : (١)

١ - أخطأ المسلم فى فهم معنى التوكل والقدر فمال إلى الكسل ، وقعد عن العمل ووكل الأمر إلى الحوادث تصرفه حيثما تهب ريحها ، ويظن أنه بذلك يرضى ربه ويوافى رغائب دينه .

٢ - ويسيء المسلم فهم قواعد الدين مثل « بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون** ﴾ (٢) . ومن ثم فإن المسلمين أفضل الأمم ، أو الآية : بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ **وكان حقاً علينا نصر المؤمنين** ﴾ (٣) . ومن ثم يشيع الاعتقاد بأن الإسلام يصاحبه القوة بدون أن يحقق هو ذلك فى الواقع .

---

(١) قارن مع رشيد رضا جزء ٢ ص ٤٥٧ وما بعدها .

(٢) سورة آل عمران : ١١٠ .　　(٣) سورة الروم : ٤٧ .

وإذا ما صادفه حظ عاثر فإنه يواسى نفسه بأنه حكم القضاء والقدر وينتظر حكم القدر بدون أن يبحث عن وسيلة لتغيير هذا الوضع أو يستجمع قواه أمام حقيقة وضعه . وسوء الفهم هذا يضع المسلم فى تناقض مع القرآن الكريم ومع حديث النبى عليه الصلاة والسلام .

٣ - أخطأ المسلم فى فهم معنى الطاعة لأولى الأمر والانقياد لأوامرهم ، فألقى مقاليده إلى الحاكم ، ووكل إليه التصرف فى شئونه ثم أدبر عنه حتى ظن أن الحكومة يمكنها القيام بشئونه جميعها من إدارة وسياسة بدون أن يكون لها منه عون سوى الضريبة التى تفرضها عليه .

٤ - أما الحكام فهم على قناعة أنهم يضطرون المحكومين للعمل وفق ميولهم ويخضعون أنفسهم تماماً لسيادتهم ، ويمتصون الأموال منهم لكى يحتفلوا بها ويوجهوها وفق أهوائهم . وهم لا يراعون فى ذلك أى شكل من أشكال العدالة ولا يتخذون من نصوص القرآن الكريم مرجعية لهم ولا يتبعون أية سُنن . وهم بهذا يشوهون طبع السواد الأعظم من الشعب بواسطة أساليب النفاق والكذب والخداع وأيضاً من خلال اتباع غالبية الشعب لهم فى تلك الأساليب ، ويسهمون بذلك فى دمار أمة بأكملها عندما يسود مثل أولئك الحكام فيها .

٥ - وينتمى إلى طبقة المحكومين تلك أتباع المذاهب المتباينة والذين يتبعون الآراء المتعارضة فى الدين وينقادون إلى سيطرة التقليد انقياداً أعمى .

٦ - ومن هنا تقع الكارثة الكبرى عندما يفقد المسلمون الإيمان في أنفسهم وفى دينهم . إذ يحسبون أن السواد الأعظم من الشعب إذا فسد فلا توجد وسيلة للعلاج . ويعتقدون أن الحظ السيىء إذا أصابهم لا يمكن تغييره . ويفكرون أن اليوم القادم أسوأ مما سبقه ، وهذا هو المرض الذى تغلغل فى نفوسهم واستقر فى ألبابهم لأنهم ابتعدوا عن كتابهم وسنة نبيهم ، وانتسبوا إلى تقاليد غير صحيحة أو فسروا التقاليد الصحيحة تفسيراً خاطئاً . وهذا هو المرض العضال الذى يجعل النفس تدمر العقل . كم هو قبيح هذا المرض ! وهل يمكننا التعرف عليه من خلال الآية التالية : بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ ...إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون ﴾ (١).

وقال محمد عبده « لم يرزأ الإسلام بأعظم مما ابتدعه المنتسبون إليه وما أحدثه الغلاة من المفتريات عليه ، فذلك مما جلب الفساد على عقول المسلمين ، وأساء ظنون غيرهم فيما بنى عليه الدين »(٢).وهكذا يمكننا أن نفهم أن محمد عبده بقى على اقتناع ثابت بأن الإسلام يمثل قيمة تربوية كبيرة . إلا أنه علينا بحث كيف يمكن للدين أن يصبح أساساً للتربية ، وعلينا أن نوجه أنظارنا إلى كيفية رؤية الإسلام للعقل البشرى والحضارة والدولة والحكومة والمجتمع ، لأنه مما ينتمى إلى كيان التربية العام أنها تمتد إلى كل تلك المجالات السابقة سواء بالنسبة للفرد أو للمجموع

(١) سورة يوسف : ٨٧ .

(٢) انظر المرجع السابق ص ٣٤٧ .

الفصل الرابع
رؤيته لعلاقة الإسلام بالإنسان والمجتمع والدولة والحضارة

تمهيد

قبل أن نتناول رؤية محمد عبده للإسلام فيما يختص بالتربية ، نريد أن نلمح إلى ملاحظة ضرورية تقودنا إلى فهم تلك الرؤية فى الأوساط الأوروبية . إن الإسلام ينظر إلى الإنسان مطلقاً كما هو وليس كما ينبغى أن يكون . والإنسان هو فى نهاية الأمر إنسان فقط يتميز بالعقل والضعف والهوى . إن الإسلام ينظر فى رؤية شاملة إلى الأرض والسماء . ويهتم بالإنسان الفرد وكذلك بالجماعة ، أو ما يمكن تسميته بالدولة . والإسلام لا يعرف الفصل بين الدين وبين الدولة . وحاكم الدولة هو المتسلط فى كل المجالات وكل مناحى الحياة . ويجب عليه أن يستند إلى الإسلام باعتباره مرجعية له للتأكيد على سلطته . ولا يمكن الزعم أن الإسلام شأن من شئون الفرد وليس الجماعة .

وقد كرر بول نتروب (Paul Natrop) فى كتابه عن « الدين فى إطار حدود الإنسانية » (١) رأى التنويريين

---

(١) انظر: Paul Natrop , Religion innerhalb der Grenzen der Humanitat . 2 Auflage Tübingen 1908

الفرنسيين فى القرن الثامن عشر عن أثر الدين فيما يتعلق بالتربية ، لكى يعارض هذا الرأى بتصوره ومن بين ما قاله فى هذا الإطار « قيل إن الدين يحتمل أن يكون الشىء الفردى الخاص بالفرد ، وهو فى المقام الأول خصوصية فردية وهو فى المقام الثانى أمر يتعلق بالجماعة ، وعالمه ليس العالم الذى نحياه . والدين شىء خاص بكل فرد ، وهو التقاليد الفاصلة بين الأفراد . وهكذا قال التنويريون الفرنسيون فى القرن الثامن عشر ولذلك طالبوا بفصل شديد للدين عن الثقافة والحياة العامة ، وكذلك فصل الكنيسة عن الدولة . إلا أن هذا يتفق مع المسيحية ولا يتناسب مطلقاً مع الإسلام [(1)] . فالإسلام يؤثر إيجابياً وبصورة مباشرة فى النفس الإنسانية وفى حياة الجماعة وفى الدولة أيضاً » .

ونتناول الآن رؤية محمد عبده نفسه للإسلام فيما يختص بالمجالات السابقة .

---

(1) المرجع السابق ص ١٤-١٥ .

أولاً: الديـن والإنسـان

ما موقف الإسلام من عقل الإنسان ؟ ، هل يترك له كل سلطة ، هل يدعه يحل مشكلات الحياة وحده ؟ هل يثق الإسلام فى قدرة العقل ؟ ، أم تلك الثقة ليست مطلقة بحيث تتشابه تلك العلاقة مع علاقة القمر قبل التمام مع مرحلة اكتماله ، وهل يراه متمسكاً بالتراث العقلى للسابقين والوثنية وأنه يتبعها فى عبودية ؟

أوضح محمد عبده أن الإسلام يترك أمام العقل البشرى كل الإمكانات مادام ينهج دروب الحكمة . ويدعه ينظر إلى الحياة ويتعرف عليها لكى يكتشف بنفسه قيمة الحقائق المادية ويتوجه طواعية إلى الإيمان . وعقل الإنسان يتبوأ مكانة سامية لا يتناسب معها إملاء الإيمان عليه ويحثه عليه كما حدث قبل الإسلام . ويقول محمد عبده إن القرآن يأمر بالتأمل والنظر فى استخدام العقل للتدبر فى مظاهر الكون وما يمكن الوصول إليه من دقائق الطبيعة لاكتساب الحقيقة بواسطة العقل [1] ، يدعونا الإسلام إلى الإيمان مع التدبر . والتقليد خطأ يمكن التجاوز عنه فى عالم الحيوان أما بين البشر فلا يمكن قبوله ، والإسلام واضح عندما توجه إلى عقل الإنسان فأيقظه من سباته لأنه كان يغط فى سبات طويل . وفى الإسلام بوضوح أن الإنسان لم

---

(١) انظر : محمد عبده ، رسالة التوحيد ، الطبعة الأولى القاهرة ١٨٩٦م - ص١٠٥ و١٠١ .

يخلق لكى يخضع للقيد بل خُلق الإنسان لكى يجد الطريق الصحيح عن طريق الإدراك والمعرفة والتجربة . ولذا فقد أجاز الإسلام للعقل الحق فى الاستقلالية وفى السلوك والإرادة والتفكير ، وهى أسس كل حضارة وبحث عن الحقيقة . والاستقلالية لا تصلح للبشر بشكل إجمالى فقط بل إنها تجوز للفرد ، وفى كل المجالات سواء فى مجالات العلوم أو فى المجالات الدينية . وهكذا فإن العقل قد استعاد سيادته وسلطانه مرة أخرى ، وحطم القيود وخاصة التقليد . وقد أعاد الإسلام العقل إلى مملكته السابقة لكى يحكم ويسود بواسطة حكمته »[1] .

لكن إلى أى حد يمكن للفرد أن يمارس فكره ، وإلى أى حد يمكن للقدرة الإنسانية الوصول إلى المعرفة ؟ هل يستطيع النظر من خلال الإسلام بهدف صياغة كل مشكلات الحياة بصورة صحيحة ؟ هل يمكنه العيش فى الكون وفق إرادته وحريته فقط ، أم هل توجهه الأقدار ؟ .

(أ) قدرة الإنسان على المعرفة

يرى محمد عبده أن الإنسان قادر على معرفة الأشياء ووضع قوانين لها . إلا أن معرفته لم تنجح فى إدراك الوجود . ولكى يتم بحث الوجود يشترط المعرفة التامة بالجواهر البسيطة والتى تتركب منها الأشياء . وتلك المعرفة لا تستطيعها قدرات الفكر الإنسانى . وهذا يبدو فى الكمال ، وما يستطيع العقل

(١) انظر : المرجع السابق ص ١٠٢ .

بلوغه هو إدراك بعض الأشياء العارضة والتى توجد فى محيط حواسنا ومشاعرنا وأطر الفكر ، وهكذا يمكن التعرف على أسباب الأشياء وتعريفها بشكل عام وتعريف بعض القوانين التى تحكمها ، وبذلك يمكن تفسير ظهورها العرضى . إلا أن إدراك الوجود فى حد ذاته أمر يفوق الفكر البشرى لأن هذا يتطلب إدراك الأشياء البسيطة مثل ماهية الضوء وهذا الإدراك مستحيل بداهة [١] ، وقد توصل علماء الطبيعة إلى عدة قوانين عن الضوء [٢] إلا أنهم لم يتوصلوا إلى معرفة جوهر الضوء نفسه ولم يستطيعوا تعريفه . وقد فسروا الضوء كما تراه كل عين ويعرفه كل إنسان . والإنسان نفسه يهتم بوجود نفسه منذ قديم الزمن ، بالرغم من أنها قريبة منه ، إلا أنه لم يتمكن بعد من معرفة سوى أن الإنسان كائن حى ، أى أن له إرادة وشعور أى أنه أدرك العوارض والصفات فقط . غير أن البحث فى النفس قاد إلى آراء متباينة . ومن هنا انتهى محمد عبده إلى أن الإنسان قاصر عن معرفة وتحديد الكائن الموجود الضرورى والمتسامى وهو الله . ويكمن فى قدراته فقط التعرف على خلقه وتحوله من خلال صفاته إلى مبدع بدوره .

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٢٩ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٢٩-٣٠ .

(ب) المعرفة والسلوك

هنا صياغة محمد عبده لقضية كيف يدرك الفكر الشيء ويتعرف عليه ، ويسلك الإنسان بناء على ذلك كالتالي : المعرفة هي انطباع النفس الذي تكتسبه عن مظاهر العالم الخارجي ، والتي تنعكس فيها من خلال الأحاسيس [1] تلك الانطباعات والتصورات التي توجد في الوعي وتتفق مع مظاهر الشيء . وكما يوجد في العالم الخارجي عن نفس الإنسان أشكال تتكون من التركيب وتنفصل عن بعضها البعض بسبب دوافع ، فكذلك يحدث في العالم الداخلي للنفس . والجسد كما يرى محمد عبده هو مظهر ممثل للعقل ، تتحول عنده الانطباعات إلى تعبيرات يستقبلها من العالم الخارجي . ولأن الإرادة هي الآمر للعقل تبدو الإرادة في شكل حركة العقل ولأنها هي صدى الانطباعات التي تتكون عبر الانفعال الخارجي ، وهذا ما يحدث مع المعرفة والسلوك ثم الإحساس بالأشياء حيث تتحول إلى إرادة (رغبة) ثم تصبح حركات جسدية . وبعبارات أخرى يظهر الشيء مرة في شكل نفس محدد ، ومرة أخرى في شكل الإرادة ويبدو مرة ثالثة في صورة تعبيرات الجسد . وليس من الضروري أن يصاحب تلك التعبيرات الجسدية حالة تفكير ما دائماً ، عندما يكون هناك أوامر تصدر بسببها . وتلك الأوامر أو ما يسمى بالملكة ، تنشأ من تكرار الأحاسيس . وهكذا تصدر

---

(١) انظر : رشيد رضا جزء ٢ ص ١٧٦ وما بعدها .

التعبيرات الجسدية من اعتياد إحساس محدد . وأما قدرة النفس أو الملكة فيمكن أن تنشأ عن مثير داخلى ، ومن ثم فهى لا تحتاج إلى سبب خارجى مباشر دائماً . وهذه الحالة تشبه القدرة على الاشتغال بالسياسة . ولأن انطباعات النفس تنشأ عن أسباب ومثيرات خارجية ، فهى مختلفة دوماً من فرد لآخر وإن عاشا سوياً . فما يراه الفرد جميلاً ، قد يجده الآخر قبيحاً . وهذا يتوقف فى المقام الأول على المكان والبيئة وتأثيرات الطبيعة والعادة وخاصة التعبيرات الجسدية التى تتولد القدرة من خلالها ، وينبغى أن تصاحبها الإرادة على الدوام . وتتناسب الإرادة دائماً مع القدرة بدون أن تتدخل فى التصورات المتصاعدة ، وبحيث لا تجذب الواحدة الأخرى . وهذا ما نعنيه عندما نقول إن القدرة هى تصور ثابت فى النفس ، وتنشأ عنها تعبيرات الجسد بدون إرادة أو تفكير . إلا أن هناك قدرات لا يصاحبها السلوك ، مثل أشكال بعض الموجودات وتكويناتها التى توجد فى الوعى بشكل مجرد . وعندما يتولد انطباع من الخارج يستطيع كل من العقل والنفس تقرير إلى أى نوع من المعارف تنتمى تلك الانطباعات الجديدة المكتسبة . ومادامت المعرفة هدفاً فى حد ذاتها ، تبقى بمفردها بدون أن تصاحبها الرغبة فى التعبير الجسمانى أو السلوك . وعلى سبيل المثال فإن معرفة الأديان الأخرى لكى نفهم أسسها لا يعتبر مثل الانتماء إليها ، وهذا بمثابة قدرة بدون إرادة أو معرفة بدون سلوك . وتعتبر القدرات والمعارف الخالية من

الإرادة والسلوك قليلة القيمة . وبالنسبة للمثقف الذى يهتم بالسياسة فقط ولا يستطيع إدارة مصالح الدولة فإن ذلك يعتبر بمثابة إقرار بجهله . أما القدرات التى تصاحبها الإرادة ، فتبدو إما فى شكل تعبيرات جسدية أو فعل التفكير . وما عدا ذلك يعتبر خيالاً . وتبدو الخيالات من حين لآخر فى الوعى ، عندما يطرأ سبب من الخارج وبدون تأثير دائم على الوعى . وتعود اختلافات القدرات والعادات الإنسانية إلى نوعية البشر ، وحيث إن الانطباعات تدخل من الخارج إلى مركز التفكير فإنها تأتى أحيانا من اختلافات العالم الخارجى وأحياناً أخرى تنشأ من اختلافات الاستعدادات الداخلية للبشر . واختلافات الاستعدادات الداخلية ترجع إلى بنية الجسد وشكله . وهذا ما ينتج عنه أن تصبح النفس عرضة للمثيرات الخارجية بدرجات متفاوتة بين القوة والضعف . ومما لا شك فيه أن التأثيرات الخارجية على النفس وماهيتها تكون وفق اختلافات الطبيعة والمناخ . فعلى سبيل المثال وفى البلدان الشمالية وفى المناخ البارد تكثر الغابات والحيوانات البرية ، فإن العادات والصفات تختلف عن البلدان الجنوبية التى تعيش مناخاً حاراً حيث يستطيع الفرد كسب رزقه اليومى بسهولة . وفى حالة بلدان الشمال يتسم الفرد بالإقدام والصلابة ومن ثم القدرة على تحمل مشكلات الحياة . ويمتلك الفرد موهبة كبيرة ومعرفة واسعة لكى يدافع عن ذاته أو لكى ينقض على منافسيه ، بينما يتسم الإنسان فى البلدان الجنوبية

بأريحية وشخصية ذات طوية واضحة ويفتقر إلى الشر وحب الامتلاك . ويمكننا من خلال ذلك تفسير أن الطبيعة فى الشمال تدفع الإنسان إلى ذلك وتخلق فيه تلك القدرات التى تكفل وجودها عند الجميع . وعلى العكس من ذلك فإن الطبيعة فى الجنوب تمكن الإنسان وتوفر على الإنسان الطموح - الالتجاء إلى تلك القدرات الشائعة فى بلدان الشمال . بل إنها تتيح له وسيلة العيش فى ترف بحيث تتكون فيه تلك الصفات - والتى توجد جميعها فى حسن الطوية ، بينما تتبلور حياة الترف بالنسبة لإنسان الشمال من خلال الصرامة .

ومن هنا ينتهى محمد عبده إلى أن مثل تلك الصفات الإنسانية ومن ثم أنماط تفكير البيئات تعتبر خاضعة للتربية ، حيث يقول : « وما يودع فى نفس الإنسان من أحوال نشأ فيها وتربى بينها ، ومرامى أفكاره ومناهج تعقله ومذاهب ميله ، ومطامح رغباته ، ونزوعه إلى الأسرار الإلهية أو ركونه إلى البحث فى الخواص الطبيعية إنما هى ودائع اختزنها لديه الآباء والأمهات والأقوام والعشائر والمخالطون »[(١)] .

أما بناء الجسد ومناخ الإقليم والمربى فإنهم يمارسون تأثيراً على الاستعداد الداخلى للفرد ، فالإنسان هو فى عقله[(٢)] ونفسه

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٢٢٨ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٢٢٨ .

وصفاته بمثابة العالم الصناعى [1] ، ومن ثم يبدو أن محمد عبده يميل كثيراً إلى المذهب التجريبى .

(ج) حرية الفرد والقدر

وبالرغم من أن محمد عبده اعتبر الإنسان عالماً صناعياً فيما يتعلق باكتساب العادات والصفات ، فهو يرى فيما يختص بالسلوك الإنسانى أن الإنسان فى حد ذاته كائن حرٌ . ويعرف محمد عبده حرية السلوك الإنسانى فى أبعد الحدود [2] . فما يفعله الإنسان يحدث من خلال قوة إرادته . أما ما يحدث بغير إرادة منه فيرجع فى نهاية المطاف إلى قوة العالم التى تسيطر على الجميع . وما يشعر به الإنسان السليم فى عقله وأحاسيسه أنه موجود وأنه لا يحتاج لمعرفة ذلك إلى برهان أو معلم له ، فإنه يشعر- من ثم - بداهة أن فعله وسلوكه ينبعان من إرادته الحرة . وهو يفكر ويفحص النتائج بالعقل ، ويقرر فعله بإرادته ويمضى

---

(١) هذه الصياغة تماثل أو تقترب من صياغة الفارابى كما ذكر T. J. DE Boer, Geschichte der Philosophie im Islam ص ١٠٨ حيث وردت صياغة الفارابى كالتالى : « إن العقل هو الموضع أو القدرة الموجودة فى الروح عند الطفل ، بحيث يتم صياغة الفهم أو الرؤية بالتجربة وهذا يجعله كائناً عاقلاً أيضاً ، وقد ترجم كتاب دى بور إلى العربية أ . د . محمد عبد الهادى أبو ريدة بعنوان : « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، تأليف دى بور ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٤٨م (المراجع) .

(٢) انظر : رسالة التوحيد ص ٣٦ .

قدماً فى تحقيقه . ويرى فى إنكار هذه العملية وإنكار وجوده إعراضاً عما يراه عقله بشكل جلى . فمن ينكر حرية الإنسان فإنه ينكر الإيمان بنفسه أى الإيمان بالعقل الراقى لأن الله يخاطبه من خلال الأوامر والنواهى . وبالرغم من أن الإنسان هو الذى يحدد سلوكه وفعله فإنه يجد فى العالم قوة لا يمكنه صياغتها بقوته وهكذا يعلم أن هناك سيادة لا يمكن لقوته بلوغها .

وعندما نسب محمد عبده للإنسان حرية فى الفعل والسلوك فإنه يعنى بذلك أن الإنسان يتعامل من منطلق إرادة حرة ، وأن الله وهبه القوة والقدرة التى يتعامل بها . وكما على المؤمن أن يُقر بأن قوة الخالق تتجاوز قوة المخلوق ، فإن عليه أن يقر بداهة أنه فى حالة سلوكه الحر أو المعنوى أو سلوكه الجسمانى فإنه يوجه قدرته فى اتجاهها الصحيح وهى القدرة التى وهبها الله له [1] . إذاً فالسلوك الحر كما يراه محمد عبده هو بمثابة الاستعمال الطبيعى وممارسة القدرة ؛ قدرة الطبع وصفات الإنسان المميزة له عن غيره والتى خلقت معه وقد تسلح بها . والأمر هو أن الإنسان عندما يسلك مسلكاً ما بحرية فإنه يعبر عن صفاته الخاصة المخلوقة والمميزة له عن الحيوان . ويعبر محمد عبده فى مقام آخر عن ذلك بقوله : « إنه لمن غاية الحكمة أن كل الأنواع الموجودة فى الكون وكما يراها الإنسان تتسم جميعها عن بعضها البعض بخاصيات مميزة . وتظهر تلك

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٣٧ .

السمات الفارقة لها من خلال خاصية كل نوع منها على نحو واحد بحيث يتميز كل نوع عن غيره . ويهب الله كل الأنواع وجودها . وحيث يكون الوجود متاحاً يكون هناك نوع معين من الوجود . والإنسان ينتمى إلى نوع محدد من الأنواع . وهو بهذا يتميز عن غيره من المخلوقات بأنه يفكر ويتصرف بحرية . وحرية السلوك والتفكير هى من خواص وجوده . وإذا ما سلب الإنسان حريته تحول من إنسان إلى نوع آخر من الكائنات الحية . إلا أننا نفترض دائماً أنه إنسان على الدوام . إذاً فالوجود الذى أهدى إليه لا يتضمن أى إجبار على السلوك والفعل (١) .

وحرية الإنسان كما يراها محمد عبده تجعله عضواً فى المجموع . إلا أن المجموع ينظم نفسه وفق القوانين مثل قوانين الطبيعة . وقد حدد الوجود الحتمى السامى (الله) هذه القوانين . « والعاقل يرى الفرق الجلى بين مسألة اختيار العبد فى أفعاله وبين أثر القدرة الإلهية فى أخلاق الأمم أو فى تعزيز الغرائز مثلاً ، فاختيار العبد فى أفعاله مما يقرر به الوجدان ولا ينكره إلا من جهل نفسه ، لكن ما عليه الأمم من الاختلاف فى الطبائع والغرائز والسجايا ليس لأحد من خلق الله فيه اختيار ، بل خلقه كخلق السموات والأرض وما بينهما » (٢) ، ويقول محمد عبده إن الإسلام يؤكد على هذا الرأى كالتالى : « بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ وقال الذين أشركوا لو شاء الله

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٣٩ .   (٢) انظر : رشيد رضا جزء ٢ ص ٤٢٢ .

ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل إلا البلاغ المبين ﴾[1] . وفى الآية السابقة يجد الإنسان رسالة حرية السلوك الإنسانى . بل إن الإسلام يلوم القائلين بالجبرية عندما يقولون ﴿ **سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون** ﴾[2] . ويقول محمد عبده إن القرآن عندما ينص على ذلك ينطبق على سلوك المجموع وليس سلوك الأفراد ، وهذا ينطبق على عموم قوانين الكون ، كما فى الآية التالية ﴿ **ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين** ﴾[3] .

---

(١) سورة النحل : ٣٥ .

(٢) سورة الأنعام : ١٤٨ .

(٣) انظر : سورة هود آية : ١١٨ وتذكرنا صياغة محمد عبده أن الإنسان الفرد فى سلوكه الفردى ومع المجموع أى مع الشعب يخضع لقوانين الطبيعة ، بفكرة Krieck فى كتابه « Nationalpolitische Erziehung » ص ١٧-١٨ طبعة ١٩٣٤ ليبزج ، حيث رأى كريك أن الفرد يفكر فى إطاره ويتصرف بحرية ، لكنه يخضع من قبل الدولة والمجموع والقدر إلى واجبات محددة .

وبالرغم أن محمد عبده ليس جبرياً إلا أنه يرى فى الجبرية سبباً فى الاستعداد للتضحية وللحماس وللكفاح من أجل الإيمان والوطن . أما فكرة القدر أو القرار المسبق فهو يرى أنها لا يجوز أن تقود إلى الجبرية أو إلى التراخى . ويقول « الذى يعتقد بأن الأجل محدود والرزق مكفول والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء . كيف يرهب الموت فى الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته أو ملته والقيام بما فرض الله عليه من ذلك [1] .

والآن يمكننا صياغة موقف الإسلام من الإنسان مرة أخرى وفق رؤية محمد عبده :

١ - الإسلام يترك لعقل الإنسان الحرية أمام كل ما يتعلق بالمسائل الإيمانية وحيث توجد لكل ديانة أسئلة مهمة .

٢ - الإسلام يهب الإنسان حرية السلوك ، بالرغم من أن الإنسان يخضع لقوانين الطبيعة وتطوراتها .

(د) ضرورة رسالة النبى ﷺ

ويطرح التساؤل التالى نفسه : مادام الإنسان يتصرف بحرية ويختار عقيدته بحرية ، فلماذا يحتاج الإنسان إذاً إلى رسالة النبى ﷺ ؟ . أليست هى البرهان على أنه ليس مستقلاً وهى الدليل على تبعية تفكيره وسلوكه ؟ . هنا يؤكد محمد عبده أن الدين عقيدة ورسالة كُلِّفَ النبى بتبليغها

(١) قارن مع رشيد رضا جزء ٢ ص ٢٦٣ .

سواء للفرد أو للإنسانية كلها وللمجتمع ومن أجل المصلحة العامة للشعب ، وهى ضرورية من أجل خلق النظام .

(١) ضرورة رسالة النبى ﷺ للإنسان

الإنسان كائن مفكر لا يقف فكره عند حد معين . وتبعاً لذلك تختلف آراؤه ومواقفه عن بعضها البعض اختلافاً كبيراً ، فتكون مرة صحيحة ومرة خاطئة وتتسامى أحياناً وتكون وضيعة أحياناً أخرى . إن الإنسان فى خلقه أعجوبة . فأحياناً ترتفع قدرة عقله وفكره إلى أقصى مدى من القوة ، وأحياناً أخرى يكون ضئيلاً وضعيفاً وذليلاً ويهوى إلى أقصى درجات الخضوع والاستسلام عندما يواجهه شيء لا يعرف أساسه أو علته (١) . فالإنسان ليس كالحيوان الذى تحركه غرائزه فقط ، وهذا ما يجعله يربط التأثير مع السبب بحكم العادة ، ومن هنا ينشأ الخلاف فى الرأى . وكل إنسان يعرف سلفاً ما هو نافع وما هو ضارٌ . إلا أن تأثير بيئته وتربيته يتولد عنهما تنوعات الصفات ، وهذا يقود إلى الخلاف حول تقدير النفع أو الضرر على أى نحو . ويتفق البشر جميعاًعلى ما هو نافع أو ضار ، وما هو طيب وما هو خبيث . أما العقلاء ومن يتبعونهم ممن يستطيعون التبصر جيداً فإنهم يدركون الفروق بينهم . وهم يحددون اتفاقاً أن الشيء الطيب هو الذى يمكن الانتفاع منه

(١) انظر : رسالة التوحيد ص ٦٧ .

دائماً وإن كان يؤلم فى الحاضر ، وهم يعلمون سلفاً أن الشىء الخبيث هو الشىء الذى يؤدى إلى إفساد النظام الذى يتعلق بالفرد أو من يعيشون معه ، حتى إن حقق متعة كبيرة فى الوقت الراهن . إذاً هم يعرفون مفهومى الطيب والخبيث . إلا أن سلوك البشر يختلف عن بعضه . فكل يتصرف من منظوره هو ، وعلى أساس مصلحته الشخصية ، وهذا ينبع من هيئته الجسمانية ومن جنسه وعشيرته وبيئته . ولذا فإن البشر يميلون جميعاً إلى الخبائث بالرغم من أن كل فرد يؤمن بأنه يفعل الصواب . ولذا فإن العقل البشرى ليس مؤهلاً بمفرده لكى يحقق السعادة للبشر فى الحياة ، ومن هنا يحتاج العقل إلى معين وهادٍ لكى يقود قدراته العقلية والجسدية نحو الخيـر (١) .

(٢) ضرورة رسالة النبى ﷺ للمجتمع

يحتاج كل فرد من أفراد المجتمع إلى إدراك أهمية التوجه الجماعى المشترك المناسب . وهذه الحاجة هى التى تجعل كل فرد يشعر أن حفاظه على ذاته يتوقف على حفظ ذات المجموع حيث يتوحد المجموع فى قوة واحدة تخدمه ومن خلالها يستطيع الدفاع عن نفسه . وهذه الحاجة سببٌ فى حب الفرد لمواطنيه . ولا يقتصر حب المواطنين على النحو المعتاد على النفع المتبادل ،

---

(١) انظر : رسالة التوحيد ص٤٨ و ٥٠ .

بل إنه يتحول إلى حب الامتلاك وحب الذات . ويصبح هذا التحول سبباً للصراع والانقسام . فالإنسان يرى فى مواطنه المعين على تلبية حاجاته ، إلا أنه يتجاوز ذلك ويحلم بمتعة حب الذات ويضع نصب عينيه ما يملكه الآخرون فى المجتمع ، ولا يقتنع الإنسان بأن عليه أن يتبادل مع الآخرين نفع عمله . بل قد يجد متعة فى الاستحواذ على كل شىء لنفسه بدون أن يسعى لذلك . وربما يرى الإنسان خيره فى أنه بدلاً من العمل يتعب عقله ويتحايل لكى يحصل على كل شىء بالرغم من أن ذلك لن يجدى له نفعاً . وحب الامتلاك هذا يتنامى حيث يعتقد الإنسان أنه سواء عليه أحفظ وجوده بمفرده أم دفع الوجود الذى يعارضه إلى أجواء التلاشى بعد أن يفقده كل حقوقه . وفى كل مرة وعندما يقوده خياله إلى أن الوقاية من خطر ما أو التمتع بلذة يفتح أمامه الباب للاحتيال ويمكنه من ابتداع وسيلة لاستخدام العنف . ومن هنا يصبح النهب بديلاً للعطاء وبدلاً من العمل الجماعى يكون الانقسام والشقاق . ومن هنا تصبح قواعد السلوك الإنسانى إما العنف أو الاحتيال ، والعقل لا يستطيع تحقيق السعادة للبشر أو المجموع أمام هذه المخاطر بمفرده وبدون هداية إلهية (١) .

وهكذا يرى محمد عبده الدين والإسلام تعاليم بالنسبة للإنسان بمثابة الحاسة التى لا غنى عنها . وهى بالنسبة

---

(١) المرجع السابق ص ٦٣ .

للمجموع مساوية لعقل الفرد أو المرشد . وعلى سبيل المثال لا يحتاج الحيوان إلى عينيه فقط لكى يدرك بيئته بل إلى حاسة السمع أيضاً، وهكذا يحتاج عقل الإنسان أيضاً وعلى هذا المنوال إلى الدين باعتباره جهاز التوجيه العام له لكى يهتدى إلى طريق السعادة الصحيح فى الدنيا [1] . وفى مقام آخر قال محمد عبده سابقاً « إننا قلنا بالفعل إن مكانة النبى تتساوى مع عقل الفرد فى الجماعة أو المرشد [2] ، وبالرغم من ذلك فإن العقل يمتلك الصلاحية الأولى لاتخاذ القرارات ، فللعقل أولوية ومن ثم الصلاحية للاعتراف بهذا الجهاز التوجيهى (أى الدين) فى الإنسان ، ومن ثم يستخدمه الإنسان فى الاتجاه المناسب . وفى الوقت نفسه فإن عليه تبنى الإيمان والشروط التى تنتمى إلى هذا الإيمان [3] . ومن هنا فإن للعقل أفضلية وسيادة عليا على الإنسان والدين لا يقيد حريته قيد أنملة . فعندما يفكر الإنسان بحرية ويتصرف وفق إرادته الحرة يصبح بذلك عضواً حياً فى الجماعة ، وعاملاً قادراً على العطاء للمجموع ويطمح دوماً إلى التقدم لأن ميوله غير مقيدة . وحيوية الفرد وقدرته على العطاء من أهم ما تحتاجه الدول فى بنائها . وعندما يقود

---

(١) المرجع السابق ص ٨٢-٨٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٨١ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٣ .

الدين الإنسان إلى هذه الحقيقة ويضعها نصب عينيه يصبح الدين نفسه عاملاً هاماً من أجل بناء الأمة وحفظها .

ثانياً: الديـن والحضـارة

إن حضارة أمة ما تعنى فى أوضح صورة ممكنة العلم والفن ، وهما الطابع العام للحضارة وهما تعبير عن فكر الإنسان وهما المحور الأساسى الذى يتقرر على أساسه تقدم أى شعب أو تدهوره . فما هو موقف الدين من الحضارة الإنسانية فيما يتعلق بالعلم والثقافة ؟ هل يقف الدين موقفاً عدائياً منهما أم يصاحبهما فى تطورهما ؟ هل يقف الدين حائلاً أمام تقدمهما أم يطمح الدين إلى نشر تقدمهما ؟ . وهنا يتمسك محمد عبده بموقف لا يحيد عنه وهو أن الدين والعلم يتفقان مع بعضهما البعض ويتعاملان مع بعضهما البعض فى سلام . فعندما يحرر الدين العقل الإنسانى من قيود التقليد وقيود الاستسلام للعادة وسلطانها ، وعندما يفرض الدين على العقل تبصر الطبيعة التى يديره ، واستخدام الفكر لرؤية العالم الحاضر والانتفاع به ، ومادام الدين هكذا فإن ذلك يكون علة من أجل اكتساب العلم والطموح إلى المعرفة . وهكذا ينتهى محمد عبده إلى دور الدين وشرحه إبان تاريخ العرب وتقدمهم العلمى وخاصة فى العصر العباسى .

فكيف يمكن تفسير التصادم الذى حدث بين الدين والفلسفة فى نهاية العصر العباسى ؟ فهل كان الدين صديقاً حميماً

للفلسفة كما ذهب محمد عبده فيما يتعلق بالدين والعلم ، أم يمكننا فهم ذلك باعتباره تصادم حرية الفكر مع قيود الإيمان ورسالته ؟ .

ويظل محمد عبده متمسكاً بالرأى القائل إن الدين والعلم يتفقان سوياً بالرغم من الصدام الذى حدث بينهما . ويرى محمد عبده أفضلية حكمة التعقل دائماً عندما يحدث تعارض مع الدين . أما ما حدث فى نهاية العصر العباسى بين الدين والعلم فيرى محمد عبده أنه صدام بين أتباع المذاهب الإسلامية . وقد نشأ هذا الصدام من تدخل الفلاسفة الذين ساندوا بعض الأحزاب على حساب الأحزاب الأخرى . فالدين يحرم على المسلمين التشيع والانقسام بسببه ، ولا ينبغى استعمال الدين وسيلة للشقاق وتقسيم الأمة إلى أحزاب ومذاهب . ويوصى القرآن بالتالى **﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب﴾** [1] . ومن هنا نشأت دعوة الدين إلى الله الواحد ، فهو يصلح الدين أن يكون رمزاً لتماسك وحدة الشعب ، فاعتقاد الكل فى إله واحد يوحد النفوس إلى طاعة سيد واحد . وهنا يكمن مفهوم الإخاء الدينى وهو أساس سعادة

---

(١) سورة الشورى : ١٣ .

الأمة وغاية صالحها ، حتى وإن تحقق ذلك بعد زمن طويل [1] ويأتى محمد عبده إلى شرح صدام الدين مع الفلسفة مرة أخرى

ويقول [2] « شهدت نهاية العصر العباسى بروز قيم الفلسفة بوضوح وخاصة الفلسفة اليونانية . ومن خلال دعم الشعب للفلسفة تهيأت إمكانية البحث والتحليل من أجل خير الأمة . وقد استند هذا الموقف على القرآن نفسه والذى أوصى بضرورة استعمال العقل . فالعقل من منظور إسلامى ينبغى أن يكون له السلطة الأولى من أجل اتخاذ قرار من أجل الكمال الإنسانى ، ويصبح العقل هو القدرة الوحيدة من أجل معرفة الحقيقة . أما الفلسفة ففى إطار واجبها الأول - وهو الطموح إلى الحقيقة - ترتبط مع الدين برابطة وثيقة [3] . وهكذا يحتل الفلاسفة مرتبة سامية نسبياً فى نسق الدرجات

---

(١) انظر : رسالة التوحيد ص ٥١ . (٢) انظر : رسالة التوحيد ص ١٢ و ١٣ و ١٤ .

(٣) لقد كان الدرس الذى يقدمه أبو سليمان السجستانى الذى علم فى بغداد فى النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى من هذا المنظور وكان العلماء يلتفون من حوله لطلب العلم . ووصف دى بور فى كتابه عن تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١١٥ التالى « ولذلك فلا يوجد انقسام بين الدين وبين الفلسفة ، مثلما قد يردد البعض على الجانبين . فالفلسفة تثبت تعاليم الدين أكثر وكأنها تكملها . فإذا كانت معرفة ماهية الفلسفة وهدفها بالنسبة للروح الإنسانية فكذلك الإيمان الدينى هو حياة الروح أو الطريق للهدف . ولأن الحكمة هى خليفة الله على الأرض فإنه من غير الممكن أن تتعارض الحكمة مع الوحى الإلهى . (المؤلف) .

الرفيعة التى يؤمن بها المسلمون . وبعدما اكتسب الفلاسفة مكانة سامية فى الأمة الإسلامية تدخلوا فى الخلافات الدينية واصطدموا من ثم مع بعض الفرق الدينية . وقد انتقد بعض أتباع المذاهب الفلاسفة بشدة حتى عصر الغزالى الذى انتهى من جمع كل ما قاله الفلاسفة المسلمون وما أخذوه عن أرسطو أو أفلاطون . وقد انتقد الغزالى ومريدوه الفلاسفة وتهافتهم لذلك السبب ، ولذا أعرض عنهم جمهور المسلمين . ولو لم يؤد هذا النقد وحده إلى هذه التوابع لما حدث انقلاب عقلى فى ذلك الوقت . وفى ذلك العصر تزايدت الثورات من أجل الخلافة الإسلامية ، ومن طمحوا إلى ذلك لم تتوافر لديهم الرغبة فى العلم والمعرفة ، وقد تركوا الوضع على ما هو عليه حتى عمت الفوضى الفكرية بين المسلمين . وطالما امتلك الدين حباً للعلم كما يرى محمد عبده فهو عامل من أجل تقدم الحضارة والحفاظ على الدولة فى الوقت نفسه .

ثالثاً: الدين والدولة

وصف موجز للوضع السياسى والاقتصادى بمصر فى عصر محمد عبده

لا نستطيع تحديد موقف الإسلام من حكومة ما بدون أن نعرف مسبقاً نوع هذه الحكومة ، ونوع الحكومة تحددها الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فى البلاد . لذا فإنه من

المناسب هنا استرجاع الوضع الذى كانت مصر عليه آنذاك من أجل توضيحه وتبيان نوع الحكومة التى رأى محمد عبده أنها من الأمور الضرورية من أجل استرداد مصر وبنائها من جديد . ونستطيع فى البداية استعراض موقف الإسلام من الحكومة المصرية وكما رآه محمد عبده .

لقد ساد فى مصر آنذاك حالة من الجهالة وضعف الإرادة ، وقد حكمت البلاد حكومة مستبدة كان غالبية موظفيها من الأجانب الذين عودوا المحكومين على الخضوع والخنوع . ومع الفقر قطاعاً عريضاً من طبقات المجتمع ووقعت الحكومة فى اضطراب مالى كبير ، أدى ذلك فى نهاية الأمر إلى تدخل الدول الأجنبية فى الشئون المالية والسياسية للبلاد .

إن إسماعيل باشا خديوى مصر الذى اضطر إلى التنازل عن العرش فى عام ١٨٧٩م كان قد أراد أن يصبغ مصر بصبغة أوروبية فأسرف ليس من أجل صالح مصر ، وقد حكم البلاد حكماً ديكتاتورياً جائراً ليس من أجل صالح الشعب . وقد استدعى الأجانب إلى مصر من أجل مساندته . وقد أدى ذلك إلى توابع وخيمة عليه هو شخصياً وعلى البلاد . وقد سمح لموظفيه بابتزاز الشعب المحكوم من أجل توفير الأموال اللازمة لتبذيره وسفهه الشديد .

وقد تعرضت الوحدة الوطنية للانقسام واختفى تماسك البلاد ، فقد كان الإنسان ليسعد إذا ما غفل عنه موظفو الدولة ، وهم ربما يبحثون عن الأقارب ويلاحقونهم . إن الخوف من

الحاكم الباطش قد تغلغل فى نفوس الشعب وجعل أفراده جبناء. ويقول محمد عبده إن الحاكم قد كبل العقول والنفوس بأغلال حديدية ، لأن حكومة البلاد كانت تحقق أهدافها الخاصة من خلال امتلاك كل شيء فقد أعمت أعين الشعب المحكوم وجعلته جاهلاً بحيث لا يستطيع إدراك أن هذا النظام السياسى نظام جائر وغير شرعى ، وأنه كان عليه فرض عدم شرعيته وإن تعرض مطلبه للرفض ، وبالرغم من أن الحكومة قد بنت المدارس ومظاهر الحضارة فقد كان هذا بالنسبة للشعب بمثابة أسماء بلا معنى . وعندما يختبر العقل سياسات الحكومة آنذاك يدرك أنها لا تزيد عن كونها أطياف أشباح كاذبة [١] . أما حكومة خلفه الخديوى توفيق باشا فلم تكن أحسن منها [٢] . وقد كانت المشاعر الوطنية الخاصة بالحرية والعدالة والإدارة الوطنية بعيدة عن النفوذ الأجنبى تنذر بقيام ثورة فى البلاد بعدما أوشكت على الاندلاع فى عهد الخديوى إسماعيل باشا ومن خلال دعوة جمال الدين الأفغانى ، والحزب الوطنى الذى تزايدت شعبيته ، وبسبب التدخل الأجنبى فى شئون البلاد الإدارية والمالية والسياسية واستراتيجيات الجيش . أما توابع الثورة فقد كانت احتلال إنجلترا لمصر وإعلان الحماية عليها تلبية لطلب

---

(١) انظر : رشيد رضا جزء ٢ ص ١٤٥ .

(٢) قارن مع السيرة الذاتية لإسماعيل باشا وتوفيق باشا عند هيكل فى كتابه « تراجم مصرية وغربية » القاهرة ١٩٢٩ ص ٥٤ وما بعدها (المؤلف) .

توفيق باشا الذى استنجد بها من أجل تأييده وتثبيته على العرش . وقد كان توفيق باشا يدرك تماماً أن الاحتلال الإنجليزى للبلاد يمثل مخاطر جسيمة على الأمة ، إلا أن ذلك لم يشغله كثيراً بقدر انشغاله بالاحتفاظ بالعرش فى ظل الوصاية الإنجليزية . ولم يكن منتظراً من محمد عبده آنذاك شيئاً آخر سوى تعبئة الأمة والاستعداد للدفاع عن نفسها . وتعتبر دعوته هامة لكى نفهم موقفه التأملى وهو أمر يحتاج إلى تحليل دقيق لنفهم التالى :

أولاً : لقد طالب محمد عبده الأمة بالتمسك بالوحدة الوطنية والعمل المشترك وأن يلبى كل فرد التزاماته تجاه الآخرين .
ثانياً : لقد طالب محمد عبده بالعدالة المطلقة وضمان حرية كل فرد من أفراد الشعب والقضاء على الاستبداد والفوضى . وكان هذان المطلبان هما محور دعوته .

١ - المطالبة بالوحدة الوطنية

كان أمل محمد عبده فى وحدة الأمة من خلال المطالبة بوحدة الشعب وإيقاظ الشعور الوطنى وتوعية الشعب بالصالح العام وحب الوطن ، وأن على الفرد أن يكرس حياته من أجل هذا الهدف ، حتى وإن حكمت الشعب حكومة ديكتاتورية بصورة مؤقتة ولكنها ينبغى أن تكون عادلة .

(أ) الوطـــن

إن الأساس الثابت دوماً من أجل توحيد الشعب كله فى كيان واحد هو الوطن ، وهذا الأساس لا خلاف عليه [1] . وينبغى على العقيدة الدينية فى هذا الإطار أن تأتى فى المقام الثانى بعد الوطنية . وينبغى على كل مصرى أن يساند أخاه انطلاقاً من حب الوطن الذى يجمعنا . وهنا يتوجب علينا أن نتغاضى عن الأخطاء التى وقع فيها بعض المسلمين أو أتباع الملل الأخرى مادامت لا تمس شرف الوطن وطالما لم تجرح مشاعر العزة الوطنية . وإنه لمن غير المناسب [2] أن تقوم بعض الصحف المصرية بإهانة مشاعر أتباع الأديان الأخرى التى تعيش فى مصر فقط لأن فرداً أو بعض الأشخاص ممن ينتمون إليها استحقوا الإهانة . فهذا يغرس العداء فى القلوب ويؤدى إلى ضرر بالغ . فعندما تتباعد الملل عن بعضها البعض ، فأتباع كل ملة يقومون بتشويه الأخرى . ومن هنا تتولد رغبة كل ملة فى إشاعة الفوضى فى البلاد ، وقد أبغضت وصايا الرسول مثل هذا الهجوم وهى الوصايا التى طالبت بمعاملة أقباط مصر أى

---

(1) انظر : رشيد رضا جزء ٢ ص ١٩٤ .

(2) انظر : المرجع السابق ص ٣٦٢ . وفى مقال نشره محمد عبده عن الدفاع عن الأقباط فى ظل هجوم بعض الصحف المصرية الإسلامية عليهم ، لأن وزيراً مسيحياً قد رعى أتباع دينه فى وزارته بدون مراعاة شعور الجماهير .

المصريين المسيحيين معاملة حسنة عندما فتح المسلمون مصر [1] . وقد أكد محمد عبده أن حب الوطن يقود بدوره إلى وحدة الشعب واستعرض الأسباب التى تقنع الإنسان بهذا الحب . وقد قال عن حب الوطن [2] وعن دفاعه السابق أن هناك ثلاثة أسباب دعته لذلك وهى :

١ - الوطن هو محل الإقامة حيث يجد الإنسان غذاءه وأهله وأبناءه وأصدقاءه .

٢ - الوطن هو المكان الذى تتوافر فيه الحقوق والواجبات وهو المحور الذى تدور الحياة السياسية حوله .

٣ - الوطن هو مقام الانتماء الذى يفخر الإنسان به أو يشعر فيه الإنسان بالاحتقار من قبل غيره وعلى غير إرادته .

وعلى الرغم من ذلك اعتاد الشعب المصرى على تحمل الظلم والخنوع وبالرغم من أن حريته قد سلبت منه ومنذ زمن طويل ، والحرية هى الوطن والوطن هو الحرية ، فالوطن يمكن أن يوجد فقط حيث تكون الحرية لأنها تعطى الحق فى تلبية الواجب ، وإذا غابت شمس الحرية لانتفى وجود الوطن بالتالى

---

(١) وقد كان محمد عبده واضحاً فى هذا الشأن ، ويظهر ذلك فى كلمته إبان افتتاح جمعية مسيحية وهى « جمعية رعاية الحج » ، وقارن كتاب روبرت شتروتمان فى كتابه عن تاريخ الكنيسة القبطية فى العصر الحديث بعنوان Die Koptische Kirche in der Neuzeit Tübingen 1932 ، ص ٤٠ .

(٢) انظر : رشيد رضا جزء ٢ ص ١٩٥ .

ومن ثم يفتقد حق أداء الواجب [1] . ولم يفقد محمد عبده الأمل في إحياء الوعي الوطني مطلقاً . وقد أخذ على عاتقه وباقتناع تام محاربة ضعف الإرادة واليأس الكامن في كيان الأمة والحيلولة دون إشاعته بين طبقات الشعب ، وقال الإمام « على إن منهم فئة لا يزالون يؤلمون أسماعنا بما يكررون من سفاسف القول ، من مثل أننا تعودنا احتمال الظلم والحيف ، وألفنا الخدمة والرق ، فلن يستقل لنا رأي ولن نهتدي سبيل الحرية ، كأنما هم لا يعلمون أن أهل الغرب أجمعين تعودوا مثل ذلك الحيف أعصاراً وكانوا في قديم الأيام على ضروب من الرق ، وانخفاض الجناح . ألم يكن في بلاد الفرنسيس من قبل هذا العهد صنوفاً من الرقيق يشتغلون في الأرض لغيرهم ويباعون كما تباع العجماوات . ألم يقل كاتبهم فولتير في وسط المائة السابقة « لا يزال في بلادنا ستون ألفاً أو سبعون ألفا عبيدا للرهبان » [2] .

(ب) بناء الحكومة الديكتاتورية

مع أن محمد عبده كان بوجه عام من مؤيدي تشكيل حكومة ديمقراطية في مصر تسمح للشعب بالتعبير عن آرائه السياسية ، فإنه يقول إن القانون الذي تم تشريعه من خلال

---

(١) انظر : المرجع السابق جزء ٢ ص ١٩٤ .

(٢) انظر : المرجع السابق جزء ٢ ص ١٩٦ .

مجلس شورى القوانين هو قانون عادل لأنه قد شرع من خلال الأعضاء الذين اختارهم الشعب ليمثلوه ولأن كل فرد منهم كان على علم به . وبالرغم من أن محمد عبده قد انتقد بشدة حكم محمد على باشا (١٨٠٥-١٨٤٩) مؤسس الأسرة الحاكمة لأنه حكم البلاد بشكل ديكتاتورى [1] ولم يحظ الشعب بتمثيل نيابى صحيح ، إلا أن محمد عبده فكر فى بناء حكومة ديكتاتورية ينبغى لها أن تحكم الشعب لمدة خمسة عشر عاماً على الأقل ، وبعد ذلك على الإنسان البدء فى تأسيس نظام تمثيل الشعب . إن مثل تلك الحكومة يجب أن تخدم توحيد قطاعات الشعب العريضة بالعنف ما لم تستطع تحقيق ذلك بالتوجيه والتحذير . ووحدة الشعب هى أساس الحكومة الديمقراطية وهذا يعنى أنه مطلب من أجل تمثيل الشعب لدى الحكومة . وتمثيل الشعب يكون له معنى فقط عندما يجتمع الشعب على رأى واحد وعندما تتوجه ميول الأفراد إلى تحقيق الصالح العام للشعب كله . أما إذا انقسمت الأمة ودافع كل عضو فيها عن رأيه فقط فى ظل غياب الوعى بالوحدة بل وعندما يطمح كل فرد فى المجتمع إلى تحقيق سعادته وغض النظر عن آمال المجموع ، هنا لا يكون لتمثيل الشعب أية دلالة حقيقية ، فهو يصبح مثمراً فقط عند من يجتمعون على تحقيق هدف واحد وكل ما تستطيع مثل تلك الحكومة فعله ، بلوغ هدف الوحدة - كما

---

(١) انظر : المرجع السابق جزء ٢ ص ٢٨٦ .

رأى محمد عبده – وهو صحيح فى رأينا . إن من يرقون بالشرق فقط هم الذين يصلحون ، ويكون منهم ديكتاتور عادل ، وهذا الحاكم الذى يجبر من فقدوا أنفسهم وذواتهم على إعادة اكتشاف أنفسهم وهو الحاكم الذى يجمع أفراد العائلة كلهم على المودة ويكون ذلك مدعاة للتسامح مع الجار ، وهو الحاكم الذى يجبر الشعب على التعرف على رأيه من خلال مصالحه وإن اتبع العنف سبيلاً إذا لم ينجح الشعب فى ذلك بإرادته . إن مثل هذا الحاكم يجب عليه أن يكون عادلاً ، وأن يتخذ كل خطوة أو إجراء بما يتناسب ومصالح الشعب ويجعل مصالحه الشخصية فى المرتبة الثانية لأنه ينتمى فى المقام الأول إلى الشعب (١) . وبعد مرور خمسة عشر عاماً يحكم خلالها ديكتاتور من أجل توحيد الشعب سواء أكانت وحدة جبرية أم طوعية ، فإن مثل هذا الحاكم يستطيع توفير غذاء الحرية للشعب والذى يستطيع الشعب التهامه ، ومن ليس لهم سوى أسنان ضعيفة فإنهم يستطيعون ابتلاعه وهضمه (٢) . وهذه الحرية يمكن أن تكون فى شكل مجلس شيوخ ثم تتحول بعد سنوات إلى هيئة المجلس النيابى ، وليست أداة يستغلها الحاكم ويتحكم فيها ، بل يجب أن تخدم التشاور بشكل حقيقى وبشكل إيجابى . ويأتى بعده هذا المجلس وفى مرحلة تالية المجلس الشعبى .

---

(١) انظر : المرجع السابق جزء ٢ ص ٣٩٠ .

(٢) انظر : نفس المرجع .

(ج) شروط انتخاب رجل الدولة

لكن من يكون هذا الديكتاتور أو الحاكم المطلق ، أو بشكل إجمالي من يستطيع أن يكون بالفعل رجل دولة ؟ . رأى محمد عبده أن اختيار مثل هذا الرجل يجب أن يتفق مع القانون الطبيعي . وإذا لم يراع مثل هذا القانون في ظل انتخاب رجال الدولة ، وعلى نفس المنوال في إطار كل التعاملات الإنسانية ، فإن هذا الانتخاب سيؤدى فى نهاية الأمر وفى أغلب الأحوال إلى أخطاء جسيمة فى شئون الأمة . وإذا ما تبصر اللبيب فى أنواع الأخطاء التى قد تحدث فى عالم الإنسان وعندما يطالب بمعرفة أسباب تلك الأخطاء ، فإنه يجد عندئذ أن سبب ذلك هو التنصل من القانون الطبيعي والابتعاد عن قانون الخالق [1].

والرجل الذى يقوم على إدارة شئون الدولة يجب أن يكون أحد اثنين : إما أن يكون رجلاً مرتبطاً بالدولة والشعب بروابط العرق ويسرى فى عروقه الدم المشترك ، أو أن يكون رجلاً يرتبط مع الشعب بروابط دينية وهى أواصر قوية تكاد تكون مثل صلات العرق بل وربما تفوقها أيضاً . والرجل الأول قد ولد بمشاعر الوطنية والتماسك والزهو بوطنه . وهو يراعى صلته بالشعب وصلات أفراد الشعب ببعضه البعض . ولا يجدهما شيئين منفصلين ومتباعدين عن بعضهما البعض . ولذا فهو

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٢٩٨ .

يحمى إخوانه فى الدم ويدافع عنهم مثل دفاعه عن أسرته هو .
إذاً فهو يتبع القانون الطبيعى والذى يفهمه كل منا تماماً أو إجمالاً ، وهو من ثم على وعى تام وفى إطار كونه عضواً من أعضاء المجتمع بأنه يشترك فى النفع الذى يعود على أمته ، وأنه شريك كامل فى حالة الخسارة التى قد تصيب شعبه ، كما يمسه نظرة الأمم الأجنبية لوطنه أو احتقارهم له (١) . أما الرجل الثانى الذى يحكم الأمة من خلال صلة الشعب بالدين الإسلامى . فإن مشاعره ليست بأقل من اليقظة والطموح فى تحقيق مصالح الدولة وحمايتها فى المقام الأول (٢) .

من ثم نكون قد أوضحنا القانون الطبيعى من أجل انتخاب رجال الدولة . وهناك حرص فى ظل هذا القانون على المحافظة على ثراء الدولة والذى يتوقف عليه احترام الأمم الأجنبية لها . أما الأجنبى الذى ليس لديه أى من الصلات السابقة ما يربطه مع الشعب المصرى ويدير دفة الحكم فى الوقت نفسه ، فيتساوى فى نظره كل شىء ولا يبالى ؛ وكما عبر محمد عبده عن ذلك بكل وضوح ، العامل الذى يبنى بيتاً يهتم بأجره فقط لا يبالى - بعد ذلك - إذا ظل البيت متماسكاً أو دمره إعصار جارف أو تهدم على أثر بركان ثائر . ويقول محمد عبده أن من يتابع أحداث التاريخ ويطالع كيف كانت كفاءة الشعوب

---

(١) انظر : نفس المرجع .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٢٩٩ .

الغابرة ، فإنه يرى أن أمة ما قد تنمو وتزدهر إذا ما اعترفت بالشكر لرجالها الذين عملوا على بسط نفوذها وهم الرجال الذى اعترفوا بحق أمتهم عليهم وواجباتهم نحوها فاعترفت أمتهم بهم بالتالى باعتبارهم قادتها . وسيرى المتبصر فى التاريخ أيضاً أن الأمة لا تضع ثقتها وشئونها فى أيدى الأجانب مطلقاً . ومن يطالع تاريخ الدّول فإنه يجد سقوط الدولة وانهيارها يحدث بواسطة العناصر الأجنبية التى سمحت لها الدولة بالتدخل فى شئونها الداخلية عندما يتقلد الأجانب المناصب الرفيعة فى الدولة . إن مثل هذا التدخل الأجنبى فى الشئون السيادية الخاصة بدولة ما كان على الدوام علامة على دمار الدولة وخرابها .

ونحن نرى أنه لما يدعو إلى التساؤل ما ذكره محمد عبده عن أن الروابط الدينية مثل صلات الدم تعتبر من أسس انتخاب رجال الدولة . فهل الوطنية فى الحقيقة وفى المقام الأول تقوم على التمسك بالسلالة والجنس باعتبارهما الأساس الوحيد لبناء دولة ما ومن أجل سيادتها وتماسكها ؟ . فأسس بناء الدولة وكما رآها المؤرخ العربى وفيلسوف التاريخ ابن خلدون تتعلق بالسيادة فى المقام الأول والأخير [1] . ويتحقق ذلك على نحو طبيعى من خلال الوطنية والحب المتطرف

---

(١) قارن مقدمة ابن خلدون - القاهرة ١٢٨٤هـ ، القسم الثالث مع الفصل الأول ص ١٢٩ .

للسلالة . وهذا يحدث أيضاً فى حالة نهضة الأمة ، لأن نهضة الأمة تعنى العبور من مرحلة الضعف إلى مرحلة القوة ويحتاج هذا الانتقال إلى توفر الشعور بالوطنية والوعى بالأصل وهذا ما يتطلبه بالضبط تأسيس الدولة من جديد . وعندما يحتاج بناء الدولة أو نهضة الأمة إلى الوطنية والوعى بالأصل ، فإن هذا يعنى أنهما فى حاجة إلى وسيلة تجمعهما فى إطار واحد . وعندما تتحقق هذه الوحدة يحتاجان بالتالى إلى وسيلة أخرى من أجل الحفاظ عليهما . وهذا ما نجده فى الدين فقط ، لأن الإنسان يرى فى الدين (١) الهدف الواضح من أجل مصلحة المجتمع والمصلحة العامة . ومن خلال هذا المنظور فإن نظرية محمد عبده تعتبر الدين وسيلة معاونة من أجل الحفاظ على الأمة الموجودة بالفعل . أما التاريخ والذى يستند إليه محمد عبده كثيراً عند استعراض رؤاه فهو هنا لم يسعفه . بل على العكس أظهر له أن صلات الدين والجنس والدم لا يمكن

---

(١) وهكذا قال هيجل فى كتابه عن فلسفة التاريخ « Philosophie der Geschichte » ص ٨٩ « نحن نرى فى الوحدة فى حد ذاتها من الناحية الموضوعية ومن الناحية العملية " الاتفاق " ، وهذه الوحدة هى الدولة وكل فعل العقول يهدف فقط إلى إدراك هذه الوحدة فى الوعى ، ويقف الدين على قمة أشكال هذه الوحدة التى نعيها بالوعى . وفيها نعى وجود العقل الموجود والعالى والمطلق ، وفى ظل هذا الوعى تقلع الرغبات الإنسانية عن المصالح الخاصة » (المؤلف) .

الاستغناء عنها بغيرها عندما يتعلق الأمر بالحفاظ على الأمة والذود عنها . والمثال الواضح على ذلك يمكننا استدعاؤه من التاريخ المصرى الحديث فى عصر محمد عبده نفسه . والسبب فى أن مصر سادها عصر من الفقر والجهالة وشيوع المظالم فقد كان السبب فى ذلك سواء ما عرف عن التفاف رجال الدين وتفاسيرهم الدينية حول الحكام أو صلات العرق وتركزها فى الجنس الأجنبى الذى حكم مصر آنذاك ، هو أن المشاعر الوطنية لم تتسرب إلى نفوس الحاكم الأجنبى (عائلة محمد على) أو موظفى الدولة ذوى الأصول الأجنبية بالرغم من أنهم ارتبطوا بصلات العقيدة الدينية الواحدة مع الشعب المصرى . ونعتقد أن محمد عبده ذهب إلى أن القول بأن الموقف الدينى هو أساس الصلاحية لإدارة المناصب العليا فى الأمة فى المقام الأول أنه لا تتساوى معها صلات الدم بأى حال من الأحوال ، لأن روحه قد تشبعت تماماً بآراء معلمه جمال الدين الأفغانى . وقد كانت طموحات جمال الدين مكرسة تماماً من أجل توحيد البلاد الإسلامية تحت راية الخلافة الإسلامية . إذاً كان وعى جمال الدين له طابع إسلامى شامل فمن الأفضل تسميته مؤسس الفكر الإسلامى الحديث . وقد قال محمد عبده عن هدفه السياسى إنه كان إعادة دولة إسلامية كبرى لكل الشعوب الإسلامية تنتمى إلى أجناس متباينة [1] . ويحتاج توحيدها

(١) انظر : محمد عبده « الرد على الدهريين » ص ١٤

إلى أخذ صلاتها الدينية فى الاعتبار . وهذا كان رأى جمال الدين وهى رؤية تنطوى فى الوقت نفسه على مسألة علاقة العرق .

٢ - المطالبة بالعدالة

إن العدالة التامة وكفالة الحرية لكل فرد من أفراد الوطن والقضاء على الاستبداد والفوضى تتيح الفرصة أمام بناء حكومة ديمقراطية . ويمكننا وصف الحكومة الديمقراطية بأنها الشكل السياسى الوحيد الذى يمكنه التوافق مع الطبع البشرى . ويتضمن موقف الدين من حكومة كهذه رؤية الدين من الدولة على وجه الإطلاق .

(أ) الحكومة الديمقراطية واجب دينى (١)

هنا يذهب محمد عبده إلى الرأى القائل بأن الأمة عندما تلتف حول رأى واحد وهدف واحد ، أى عندما تتوحد داخلياً ، فإن الحكومة الديمقراطية التى تقوم على الشورى فى الحكم تصبح مطلباً ضرورياً ، بل إنها وواجب أيضاً يجب على كل من المحكومين والحكام الوفاء به . وهذا يعنى أن على الحاكم أن يتيح أمام شعبه هذه الحكومة ، وينبغى على الشعب أن يطالب بها الحاكم . وهذا الواجب يتفق مع مقتضيات الحكمة وشريعة الدين أيضاً .

---

(١) قارن مع رشيد رضا جزء ٢ ص ١٩٧ وما بعدها .

أولاً : الحكومة الديمقراطية بالنسبة إلى الحاكم

إن الحكمة تفرض على الحاكم تشكيل حكومة ديمقراطية لأن الإنسان محاط بميوله الخاصة ومصالحه الخاصة التى تحقق له الاطمئنان على كافة المستويات . وتصل هذه الميول والمصالح الشخصية فى حالة الحاكم إلى أقصى مدى لها على أساس السيادة التى يتمتع بها ، إذ على الإنسان أن يجد عوناً لتحجيم قوة تلك الميول أو إضعافها على الأقل . وهو يجد هذا العون فى الآراء التى تسود الشعب لأنها بلا شك لها القوة على التغلب على هذه الميول ، مثل الإنسان الذى يميل إلى شيء ما ولا يستطيع فرضه عندما يتعارض ذلك مع الآراء السائدة فى بيئته . وبالإضافة إلى ذلك تقتضى الحكمة تشكيل حكومة ديمقراطية لأن الإنسان بالرغم من أنه يقف على قمة درجات الفكر ، وبالرغم من أنه يمتلك مواهب سياسية وكفاءات عالية وتجارب ثرية فإنه غير كفء مطلقاً لإدارة شئون الأمة بمفرده وكما ينبغى أن تُدار .

ثانياً : الحكومة الديمقراطية بالنسبة إلى الأمة

وتمثل المطالبة بتشكيل حكومة ديمقراطية بالنسبة إلى المحكومين وخاصة بالنسبة إلى الأمة واجباً لأن الأمة قد سلمت حاكمها مقاليد إدارتها ، وهى لا تريد أن تتخبط خلفه فى الظلمات كالأعمى . فينبغى عليها أن تعينه وتمده بالاستشارات كما أنها وضعت أبناءها فى خدمته فى حالة التصدى للأعداء .

لذا فإنه من غير العدل ترك الحاكم بلا مساندة فى ظل أعبائه التى لا يستطيع إنسان واحد الوفاء بها بمفرده . ويمكننا فهم العلاقة بين الحاكم والشعب من منظور محمد عبده بأنها علاقة الشراكة ، لكنه ليس كالفيلسوف الذى يرى أن الشخص المنتخب وخاصة الحاكم يتمتع بكافة الحقوق والصلاحيات بمفرده والتى تؤهله للتصرف فى ثروات الآخرين بل هو الذى يقرر للآخرين أنفسهم ، بالرغم من أنه مكلف بحمايتهم أمام العدو ، وبدون أن يُسمح للشعب بإبداء المعارضة لأنه اكتسب مثل هذا الحق المطلق من خلال انتخابه حاكماً ، بل إن رؤية محمد عبده تشبه فخ شراكة الاحتيال والتى قد يشرع فى تنفيذها الحاكم إذا ما تجاهل مشورة الشعب ، بل ويستطيع الحاكم من منظور هذه السياسة مطالبة الشعب نفسه بالدفاع عنها . ووفق تفسير محمد عبده تظهر علاقة الحاكم بالشعب لحظة أخرى عندما يتعلق الأمر بواجبات كل منهما تجاه الآخر وأداء الواجبات عموماً . وعندما تقوم الأمة بأداء واجبها وكذلك الحاكم فإن هذه الشراكة الاحتيالية لا يمكن لها أن تجد إمكانية فى فكر الحاكم وسياسته .

(ب) موقف الدين من الحكومة الديمقراطية بوصفها واجباً وطنياً وواجباً على الحاكم

فيما يتعلق بموقف الدين من الحكومة الديمقراطية باعتبارها واجباً وطنياً فقد أوجز محمد عبده التالى « نحن نستلهم الدليل على ذلك من سيرة الخليفة عمر بن الخطاب [1] وسياسته مع المحكومين . لقد تحدث عمر فى إحدى المناسبات وكان من بين ما قاله : « أيها الناس من رأى منكم فىّ اعوجاجاً فليقوِّمه » .... ، إذ ليس معنى تقويم الاعوجاج فى هذا إلا التنبيه على الحق ، والإرشاد إلى الطريق المستقيم ، فما يدل على وجوب التشاور على الحاكم هو طلب عمر - رضى الله عنه - تقويم اعوجاجه ، وما يدل على وجوبه على المحكوم هو إجابة الصحابى بقوله : والله لو وجدنا فيك عوجاً لقوّمناه بسيوفنا . فقال عمر : الحمد لله الذى جعل فى المسلمين من يقوِّم عوج عمر بسيفه . فإنه لا يجوز استعمال القوة إلا بعد الإعذار بالإرشاد والهدى » [2] .

وقد أشار محمد عبده إلى أن الخطبة السابقة تعبر عن اليقظة وإدارة شئون العباد فى الاتجاه السليم . وقد استنتج من

---

(١) كان عمر بن الخطاب هو ثانى الخلفاء فى التاريخ الإسلامى . وقد صارت أعمال الخلفاء الأربعة الراشدين ذات قيمة موجهة وكأنها قوانين أساسية فى الإسلام . (المؤلف)

(٢) انظر : رشيد رضا جزء ٢ ص ١٩٩ .

ذلك أن تمثيل الشعب من خلال مجلس الشورى يؤيده الدين الإسلامى وهو التزام شرعى سواء من الحاكم أو من الأمة . أما مطالبة عمر لجمهور المسلمين أن يقوموه فى حالة الخطأ فقد اعتبره محمد عبده إشارة إلى التزام الحاكم (المسلم) بتأسيس حكومة شُوريّة أو حكومة برلمانية . وتشير إجابة الأعرابى إلى الواجب المفروض على الأمة وهو العمل بكل الوسائل على تقويم انحراف الحاكم عن الصواب بشرط ألا يكون فى ذلك ما يؤدى إلى أى فساد . وبالرغم من أن نظرية اختلاف حالة الشعب فى عصر عمر عن العصر الحالى تستمد مشروعية النتيجة التى انتهى إليها محمد عبده آنفاً ، فإن الأمر فى حالة عصر محمد عبده يتعلق بالفكرة نفسها (الديمقراطية) وليس بشكلها أو بمظاهرها الخارجية . فنظرية الشورى فى عصرنا الراهن وكما صاغها محمد عبده عند الحديث عن المجلس الشعبى ، هى النظرية الوحيدة التى كان لها نصيب كبير من النجاح لأنها تحقق العدالة وهى تعبير عن المصلحة العامة فى الدولة . إلا أن نجاح منهج الشورى يتوقف على المنهج الحالى . فقد كان تشاور الأجداد كافياً فى العصر القديم لتحقيق هدف الشورى ، لأنها كانت الشكل المناسب آنئذ للحكم [1]. أما فى العصر الحديث فيتحدث محمد عبده عن النظام البرلمانى . وهو يقيم الحكومة من خلال تحقيقها لرغبات الشعب ومن خلال إدارة شئونه .

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ١٩٩-٢٠٠ .

أما الشكل الذى يتحقق عليه هذا المطلب فلا أهمية له وليس له دور .

ويقول محمد عبده « هذه الهيئات ليست إلا وسائل غير مقصودة لذاتها »(1) .

٣ - تبعية القانون لظروف المجتمع وتقاليده

بالرغم من أن محمد عبده قد ذهب إلى القول بتبعية القانون لظروف المجتمع وتقاليده فهو لا يميل إلى تقليد تشريعات الشعوب الأخرى . وهو يحذر المشرع من ذلك بقوله « فإن البلاد تختلف باختلاف المواقع وتباين أحوال التجارة والزراعة وكذلك سكانها يختلفون فى العوائد والأخلاق والمعتقدات إلى غير ذلك ، فرب قانون يلائم مصالح قوم ولا يلائم مصالح قوم آخرين فينفع أولئك ويضر بهؤلاء ، إذ على مؤسس القوانين أن يراعى أخلاق الناس على اختلاف طبقاتهم وأحوالهم وطبيعة أراضيهم ومعتقداتهم وكافة عوائدهم ليتسنى له أن يحدد مصالحهم ، ويربط أعمالهم بحدود تجر إليهم جلائل الفوائد ، وتسد عليهم أبواب المفاسد ، وحينئذ لا يسوغ لأرباب الشورى أن يجاروا غير بلادهم فى سن القوانين ، بل عليهم أن يجعلوا أوضاع بلادهم وأحوال الأهالى الحاضرة نصب أعينهم حتى يتهيأ لهم حينئذ أن يرسموا ما لابد منه من الأحكام الملائمة (2) . فالقوانين مشروطة من ثم بطباع وعادات

---

(1) انظر : نفس المرجع السابق . (2) انظر : نفس المرجع ص ٢٠٤ .

وأوضاع البلاد . وعندما يريد إنسان تغييرها فإن عليه أولاً أن يغير الآداب والتقاليد . وهذا التغيير لا ينبغي أن يحدث إلا بمعدل بطيء وبأناة كبيرة ومن خلال التربية حتى يستطيع الشعب التعود على العادات الجديدة تدريجياً . فتشكيل النظام المدنى لأمة بعينها هو صورة من العادات التى يكتسبها الفرد من خلال التربية . وسواء أكانت عادات طيبة أم سيئة فينبغى ألا تكون قوانين البلد منفصلة عنها . ولذا يحاول العقلاء تغيير عادات الشعب وطباعه بوصفها خطوة أولى عندما ينوون تأسيس نظام آمن للمجتمع . وهم يتيحون كل الوسائل أمام التهذيب الحقيقى من أجل بلوغ هذا الهدف (١) . وهكذا يعترف الدين بالحكومة الديمقراطية باعتبارها نوع الحكم الآمن من أجل تحقيق العدالة والحرية بين الناس . فالعدالة والحرية هى أسس رقى الأمم والطموح نحو استقلالية البلاد .

رابعا : الدين والمجتمع

إن موقف الدين من رفعة المجتمع وتحسين ظروفه ، بعد كل ما استعرضناه . أمرٌ واضح وضوح الشمس . فالمجتمع يتكون من أفراد يترابطون من خلال علاقاتهم المتبادلة . وعندما يهتم الدين بتحسين ظروف الفرد وتربيته ودمجه فى المجتمع ودفعه إلى تحمل قسم من الأعباء التى يعيشها المجتمع إلى جانب الواجبات الملقاة على عاتقه كما ذكر محمد عبده ، وعندئذ تتضافر علاقات المجتمع والتى تعتبر أساس قيام المجتمعات .

---

(١) انظر : نفس المرجع ص ١٦٣ .

الفصل الخامس

الإصلاح الدينى واللغوى

أولاً : الإصلاح الدينى :

تمهيـــد

تطور الفكر الإسلامى مع مرور الوقت . وأصبحت مبادئه موضوعاً للنقاش بعد أن كانت مقبولة فى بادىء الأمر بداهة وواضحة أمام عقول العرب . وقد كان هذا النقاش ضرورياً فى بعض الأحيان من أجل إمكانية تبرير الواجبات الجديدة التى نشأت من خلال الأحوال السياسية والاقتصادية للشعوب الإسلامية ذات الحضارات الأقدم . وأحياناً كان النقاش أيضاً من منظور العلماء ورجال الدين بمثابة اختبار للإسلام وعرض له ولموقفه من الأفكار الفلسفية والنظريات التى عرفها العالم الإسلامى لأول مرة ، أو كان النقاش بمثابة مقارنة رسالته الدينية مع الملل الأخرى أو الدفاع عنه أمام هجوم أتباع تلك الملل عليه الذين رأوا أن المسلمين يختلفون فى الظاهر عن الباطن . وقد كان هذا النقاش سبباً فى تأليف الكتب والتى احتوت من بين موضوعاتها على الرؤى الفلسفية والموضوعات المنطقية إلى جانب غيرها من الموضوعات الدينية المعتادة وبحسب ما اقتضته ظروف العالم الإسلامى . وعلى سبيل المثال كتب الجدل . وقد أدت تلك الكتب فى أغلب الأحوال إلى

الحيرة . ولم تعد اللغة العربية كما كانت فى السابق طيعة فى كتابات المؤلفين المسلمين بل واختلفت كثيراً عنها وعن المألوف فى ظل الفكر الإسلامى عندما كان التعليم يُستقى من منابعه الأصلية . ولكى تنجح اللغة فى تيسير فهم العقيدة فقد تبناها العلماء . وقد كان البحث آنذاك من الفروض الواجبة ، فما كتبه السابقون كان المعاصرون يفسرونه فقط أو يجمعونه سوياً بدون فهم حقيقى لمحتواه . وقد أدى منهج الجمع إلى سوء فهم كبير لنقول العلماء الأوائل شاع فى العالم الإسلامى . وقد وصف دى بور الاشتغال بالعلم فى ذلك الوقت وخاصة فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر كالتالى : « كانت عقول المؤلفين ضعيفة بحيث لم يتعد الكتاب مطلقاً المجالات التى كتب القدامى فيها . لقد توقف النتاج الأدبى . أما ما كتب بعد ذلك بقرن من الزمان فمازال يخضع للاختيار الدقيق ، لقد كان عصر المؤلفات الموسوعية والتفاسير ، والمعاجم والموسوعات الضخمة . وهكذا فقد سجن العلماء أنفسهم فى حيز الزمن ، بينما وضعت جموع المؤمنين نفسها تحت إمرة نظام الدراويش (1) . وقد كان من نتيجة ذلك أن تولد سلطان « التقليد » . وقد تجمد الفكر من ثم ، وضاعت الثقة فى الإمكانات العقلية لشباب العلماء الجدد الذين كانت الأمة فى حاجة ماسة إليهم ، ولأنها

---

(1) انظر : دى بور عن « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ص ١٥١ .

تتناسب مع ظروف العصر . وكان تكرار التقليد هو المبدأ الأوحد للمعرفة التى اعتمد البحث العقلى عليها . وقد كانت نتيجة ذلك أن ظهرت أشكال الجاميع والسلاسل الأدبية والتى تدور فى إطار التقليد . لقد استمرت هذه الحيرة والظلمة العقلية من جراء ثقافة النقل عن القدامى وتزايدت حتى زمن محمد عبده . وقد كان هذا هو السبب لماذا تبنى محمد عبده فيما يتعلق بالإصلاح الدينى أسلوب التحليل ونقد التراث التعليمى . وقد رأى محمد عبده أن مغزى وغاية هذا التحليل هى :

١ - الرجوع إلى مبادىء الحلول التى طرحت فى صدر الإسلام للمشكلات الدينية والاقتصادية والسياسية ، أى منذ عصر النبى ﷺ والخلفاء الأربعة الراشدين . وتلك العودة تعنى أن هذه المبادىء يجب أن تصبح صالحة لحل المشكلات المعاصرة .

٢ - كما رأى أنه يجب التوقف عن التمسك بالتقليد [1] ، وجعل بدلاً منه البحث الحر لكى يتم حل المشكلات الدينية والسياسية والاقتصادية الجديدة من خلال المبادىء الأساسية للدين وكما تقتضى ظروف العصر والتى تتفق مع القرآن الكريم والسنة

---

(١) لاحظ جولدتسيهر فى كتابه عن « اتجاهات تفسير القرآن » ص٣٢٦ أن الغزالى طالب بالفعل بالقضاء على سلطان العقيدة واتباع القرآن وسنة النبى عليه السلام (المؤلف) .

النبوية وتراث الخلفاء الأربعة . وهكذا يجب مواكبة العصر من أجل مواجهة المواقف الجديدة .

(أ) العودة إلى الإسلام الحق

لقد كتب محمد عبده فيما يتعلق بالعودة إلى الإسلام الأول والقرآن الكريم والسنة النبوية « وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين ، الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه [1] » ثم قال الإمام : « ألم يأن لنا أن نرجع إلى المعروف مما كان عليه سلفنا ، فنحيا بما كان قد أحياهم ، وترك ما ابتدعه أخلافهم مما أماتهم وأماتنا معهم » ؟ [2] . ثم قال محمد عبده : « إن الأمة لا تستطيع أن ترتقى ما دامت تستخدم الكتب التى يستند إليها التعليم الأزهرى . والأمة تستطيع النهوض من خلال العقل الذى ساد العصر الإسلامى الأول ومن خلال منهج القرآن الكريم . وكل ماعدا منهج القرآن الكريم من تعاليم يمثل حاجزاً بين منهج القرآن الكريم من ناحية وبين إمكانات الأمة

---

(١) أنظر : رشيد رضا جزء ١ ص ١١ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٨١ .

وبين العلم من ناحية أخرى [1] . ويؤكد محمد عبده رأيه مرة أخرى من خلال تفسيره للآية ﴿ الله الصمد ﴾ [2] . فالله [3] هو الذى يقرر كل وسائل الأفعال ، وهو الذى يضع الأسس الجوهرية للشرع . أما ما يمكن الاختلاف بشأنه فيجب إرجاعه وفحصه من منظور القرآن الكريم . وليس من المسموح الرجوع إلى قول الآخرين (التقاليد النقلية) باعتبارها مرجعية ذات مصداقية ، إذا كان كتاب الله يتعارض صراحة مع ذلك الرأى . ويجب على البشر الرجوع فى كل قراراتهم إلى القرآن الكريم . وإذا لم يعرفوه ، فعليهم التوجه إلى من يثقون فى علمه به ، لكن عليهم الاجتهاد فى التوصل إلى مبادىء تعاملاتهم وعقيدتهم من خلال القرآن الكريم . فإذا لم يفعلوا ذلك يكون سبباً فى نشوء الخلافات فى الآراء . وتلك الخلافات تمثل تباعداً عن القرآن الكريم ، بحيث يفقد الناس الإحساس بالنص القرآنى وإدراك الرؤية الإلهية لأن المسلمين يعتمدون الآن على كتب أفراد ، وهم غير منزهين عن الخطأ ويبقى أصحاب الفكر الخاطىء بعيداً عن المساءلة وكأنهم لم يتلقوا رسالة مطلقاً . وهو يتبعون قادة لا يستطيعون التدليل على مشروعية قيادتهم للآخرين . وهم

---

(١) نفس المرجع ص ٦٤٤ .

(٢) سورة الصمد آية : ٢ .

(٣) انظر : تفسير القرآن الكريم لمحمد عبده جزء عمَّ الطبعة الأولى ص ١٧٨ .

يؤمنون بالذى هو ليس من عند الله . وهم يسقطون فى كل وقت إلى هوة الضلال . أما كيف يرجع الإنسان فى كل مسألة دقيقة إلى القرآن الكريم فهذا لم يوضحه محمد عبده ، وهو يقترح لمكافحة التقليد والدافع الذى يقود إليه التالى « إن على الإنسان ألا يخضع عقله إلى شىء آخر غير الحقيقة » فالخضوع للحقيقة يعنى القوة فى حد ذاتها . ومن يسعى إلى المعرفة يجوز له اتباع نهج السابقين عليه سواء كانوا من الأحياء أم من الأموات ، إلا أن عليه أن يستعمل فكره من منظور نقدى . فإذا ما اعتبر أى من الآراء المنقولة عن غيره رأياً صحيحاً يستطيع قبوله أما إذا اتضح فساده فعليه أن يرفضه »(1) .

(ب) القضاء على مبدأ التقليد

أما فيما يتعلق بالقضاء على مبدأ التقليد فقد قال محمد عبده « إن استعمال الفكر والبصيرة فى الدين يحتاج إلى الشجاعة وقوة الجنان ، وأن يكون طالب الحق صابراً ثابتاً لا تزعزعه المخاوف ، فإن فكر الإنسان لا يستعبده إلا الخوف من لوم الناس واحتقارهم له إذا هو خالفهم ، أو الخوف من الضلال إذا هو بحث بنفسه وإذا كان لا بصيرة له ولا فهم فما يدريه لعل الذى هو فيه عين الضلال . إذن إن الخوف من الضلال هو عين الضلال ، فعلى طالب الحق أن يتشجع حتى يكون شجاعاً ، والله

---

(1) انظر : رشيد رضا جزء ١ ص ٧٦٢ .

تعالى قد هيأ الهداية لكل شجاع فى هذه السبيل ، ولم نسمع بشجاع فى فكره ضل ولم يظفر بمطلوبه »[1] .

وتعنى هذه النظرية إحداث التغيير الجذرى فى مناهج التفكير ومسائل العقيدة . إنها تمس التقليد الذى اعترف به الإنسان (المسلم) قروناً طويلة باعتباره حقيقة ثابتة ولذا فقد ظل متمسكاً به . ولكى يضع الإمام نظريته موضع التنفيذ بخطى سريعة وأمينة فقد استعان بالعون والذى أمكن تجسده فقط فى دعوته لإصلاح الأزهر .

(ج) إصلاح الأزهر

كان الأزهر فى عصر محمد عبده أكبر مؤسسة تعليمية فى العالم الإسلامى ، لقد حافظ على التقليد النقلى عن السلف من خلال مناهج التدريس من ناحية أو من خلال الدفاع عن التقليد حيث وجد فى ذلك واجبه الأول من ناحية أخرى . وقد اكتسب سمعته العالمية من خلال هذا الدور ، ومن هنا وجب دعم أفكار محمد عبده . ولو كان يطمع إلى تأسيس مؤسسة أخرى جديدة إلى جانب الأزهر ، ومن أجل الهدف نفسه ، لما نالت تجربته أى نجاح يذكر . فقد اكتسب معلمو الأزهر من خلال قدراتهم الدينية سيادة كبيرة على الشعب ولو استخدموا سيادتهم ضد هذه المؤسسة الجديدة وكانوا بالفعل يستخدمونها لكى يحافظوا على سمعتهم وقوتهم ، لكانوا قد وأدوها فى

(١) المرجع السابق ص ٧٦٣ .

مهدها . ومن ناحية أخرى فإن مؤسسة جديدة وإن حافظت على تماسكها لم تكن لتحظى بسمعة الأزهر العالمية (١) والتى كانت قوية بدرجة تسمح لأفكارها الدينية بالانتشار وتجد لها أصداء قوية فى كل العالم الإسلامى . ولذلك وجب على

---

(١) جامعة الأزهر هى أقدم وأكبر المدارس فى العالم الإسلامى وفى الشرق . ويزورها مئات الطلاب الأجانب من شتى بقاع الأرض من أجل دراسة الدين الإسلامى والعلوم العربية . وميزانية الجامعة فى عصر محمد عبده كانت حوالى ١/٢ مليون جنيه . وكانت حتى عصر محمد عبده هى محور الحركات السياسية . ولعبت دوراً هاماً وفاصلاً فى تاريخ المصريين . ونذكر على سبيل المثال موقفها المعارض لحملة نابليون على مصر فى أكتوبر سنة ١٧٩٨م ، وظلت على هذا المنوال تلعب دوراً مؤثراً على السياسة المصرية . ونذكر أيضاً موقف معلميها وطلابها سنة ١٩١٩م ضد الإجراءات القمعية لسلطة الاحتلال الإنجليزية ، وقد سعت الجامعة من أجل عودة سعد زغلول من منفاه . وكان سبب تأسيس جامعة الأزهر وكما هو معروف اليوم من أجل نشر التيار الشيعى فى مصر للحفاظ على الحكم الفاطمى فى مصر . ولم يتجاهل أحد مطلقاً قوة أفكار الجامعة ، ولذا فإن الدستور فى سنة ١٩٢٠م قد نص على أن رئيس جامعة الأزهر يتبع مباشرة الملك وليس الوزارة . وقد شهدت الجامعة عدة إصلاحات بالفعل وخاصة فى عصر الملك فؤاد بحيث تبوأت مكانة ثقافية رفيعة ، ولذا فسمعتها عالمية . إلا أنها لم تبلغ حتى عصرنا (حتى سنة ١٩٣٦م) المكانة التى أرادها لها محمد عبده (المؤلف) .

محمد عبده الاستفادة من مكانة الأزهر لكى يتمكن من إصلاحه وهكذا يحقق هدفه . لم يحاول الإمام بمفرده الاستفادة من سمعة الجامعة وقوتها لكى ينشر أفكارها فيها . وقال « إن إصلاح الأزهر أعظم خدمة للإسلام فإن إصلاحه إصلاح لجميع المسلمين وفساده فساد لهم »[1]. وقد كرر محمد عبده مطلبه السابق أمام الخديوى عباس الثانى فى مناسبة أخرى حيث كان متضايقاً وحانقاً على التدخل الإنجليزى فى أدق شئون البلاد وسعى الإنجليز إلى منع الاقتراحات الإصلاحية ، وقال له محمد عبده وكان قد سعى لإصلاح الأزهر والمحاكم الشرعية والأوقاف التى تخضع مباشرة لسلطة الخديوى « إن لدى أفندينا هذه المصالح الثلاث العظيمة فيمكنه أن يصلح الأمة كلها بإصلاحها »[2].

وقد شرح هذا الرأى محمد رشيد رضا تلميذ الإمام بأن الإصلاح الناجع للأزهر من منظور محمد عبده يعتبر ذا دلالة كبيرة وأهمية قصوى ليس من أجل مصر أو العالم الإسلامى بل أيضاًمن أجل العالم كله وهو يهدف أيضاً إلى تحسين علاقات الشرق بالغرب . وذكر أن عقلية أستاذه جعلته يطمح إلى إصلاح الأزهر . وقد آمن تلميذ الإمام بأن إصلاح الجامعة يعنى تحسيناً لأحوال المسلمين والمواطنين من غيرهم فى آن واحد . واعتقد أن الإصلاح هو الوسيلة المثلى فى عصره من أجل تواصل

---

(١) انظر : محمد رشيد رضا جزء ١ ص ٤٢٥ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٤٢٧ .

الشرق والغرب [1] ، وهو الرابطة الأكيدة التى تربط الحضارات القديمة بالحضارات الحديثة . وقد أدرك محمد رشيد رضا بالفعل أن سبب سوء الفهم بين أوروبا والمسلمين أو الشرق عامة يكمن فى جهل الأوروبيين بماهية الإسلام وعجز المسلمين عن تعريف الأوروبيين بماهية الإسلام . فالمسلمون أنفسهم ليسوا على دراية تامة بالإسلام سواء على المستوى النظرى أو الأخلاقى أو العلمى . وسوء الفهم هذا يكمن من ثم فى جهل المسلمين بماهية الحضارة الأوروبية وبماهية الأسباب التى جعلت الأوروبيين يحتلون مكانة عالية اقتصادياً أو ثقافياً . وعندما يتم إصلاح الأزهر ينهض المسلمون ويرقون من أجل دراسة العلوم والحضارة كما فعلوا فى الماضى لقد أحيا المسلمون فى السابق التراث العلمى والعقلى القديم للهنود واليونان . ولم يتبق أمام المسلمين اليوم إلا علوم الأوروبيين المعاصرة ، وعندئذ يفهم المسلمون أن أوروبا وحضارتها المعاصرة هى العون المثالى من أجل كمال حضارتهم ومن ثم تعرف أوروبا الشرق بدلاً من أن يتجاهل كل منهما الآخر . إن سياسة التعارف الثنائى بين أوروبا والشرق تواجها معارضات

---

(١) قال محمد عبده هنا « عندما يرقى المسلمون مكانة أخلاقية رفيعة من خلال التربية الدينية سينافسون الأوروبيين ويكتسبون العلوم والمعارف وبعد ذلك سيتعامل الاثنان سوياً بأسلوب أفضل (المؤلف) .

وعقبات ، وسيكون من السهل عليهما فهم ما يعترضهما من عقبات [1].

كان محمد عبده يهدف إلى تأسيس مدرسة جديدة معاصرة فى داخل الأزهر ، تهتم ببناء العقول السليمة من أجل النهوض بتعليم المعارف العربية وبالتعليم الدينى ، فى الأزهر وفى المدارس الحكومية وتقلد المناصب الشرعية فى المحاكم الشرعية والوعظ والخطابة ومراكز الدعوة . إن جامعة الأزهر يجب أن تخدم المطالب الدينية والتربية اللغوية للأمة كلها ، وكذلك المحاكم الشرعية والمساجد والتى تهدف إلى تنوير الشعب دينياً . وهكذا تكتسب جامعة الأزهر الدور القيادى للأمة كلها ؛ للشباب من خلال التعليم المدرسى وللأسرة من خلال المحاكم الشرعية ولجموع الشعب من خلال المساجد . وبالرغم من ضخامة الإصلاح الذى نادى به محمد عبده فقد كان على يقين من إمكان إنجازه . لقد قام محمد عبده بتأسيس نظام إصلاحى ، على سبيل المثال تنظيم الهيئة الإدارية فى سنة ١٨٩٥م من خلال مرسوم بذلك ، وتنظيم خطة التعليم فى سنة ١٨٩٦م واحتوى التنظيم على ٢٢ مادة تحرم تدريس الشروح والحواشى فى سنوات التعليم الأربع الأولى [1] إلا أن خطة تنفيذ إصلاحات

---

(١) انظر : محمد رشيد رضا جزء ١ ص ٥٤٣ .

(٢) انظر : Revue des E'tudes Islamique عدد ١ ص ٤٥-١١٦ .

توتر علاقاته مع الخديوى عباس حلمى الثانى . وقد استقال محمد عبده قد تعطلت بسبب محمد عبده من منصب مندوب الحكومة فى مجال التعليم فى ١٩ مارس سنة ١٩٠٥م وبعد ذلك بوقت قصير وافته المنية . وقد صاغ محمد رشيد رضا إصلاح جامعة الأزهر الذى استهدفه أستاذه الإمام بقوله « إن إصلاح محمد عبده المرتجى لجامعة الأزهر ينقسم إلى التالى :

١ - إصلاح شكلى .
٢ - إصلاح فكرى

ويمتد الإصلاح الشكلى ليشمل :

أ - نظام القضاء على الفوضى فى تأديب الطلاب والمعلمين وفى الماديات .
ب - التوسع فى المجالات العلمية .
ت - الرقى باللغة العربية .

أما الإصلاح الفكرى فيشمل التالى :

أ - العمل من أجل الوصول إلى استقلالية العقل فى البحث والتفكير .
ب - التركيز على نهضة الأمة .
ت - السعى من أجل تربية الطلاب والمعلمين والرقى الأخلاقى لهما . وقد كان أساس الإصلاح الفكرى هو تشريع قوانين وخطط تعليمية جديدة . وقد كانت محاضرات الإمام محمد عبده فى الأزهر هى نموذج الإصلاح الفكرى المستهدف وخاصة من خلال تفسيره للقرآن الكريم والذى حظى به المسلمون

والمسيحيون[1] المصريون وعُد مكسباً لهما معاً [2].

(د) إصلاح نظام المحاكم الشرعية [3]

إذاً لقد اعتبر محمد عبده الأزهر هو المحور العلمى والنظرى الذى ينفذ فيه خطط الإصلاح الدينى . وكانت المحاكم ومناصب الوعظ والدعوة هى المواقع العملية والتى طبقت نظريات التعليم الأزهرى والتى كانت فى حاجة إلى الإصلاح . ولأن المحاكم اضطلعت من خلال تنفيذ الشرع الدينى بدور الفصل فى المسائل الخاصة بالأسرة ، وجب أن يكون ممثلوها من رجال الدين والذين اشترط فيهم الإلمام الدقيق بالشريعة وكيفية تنفيذها فى ظل ظروف الحياة العملية المعاصرة ، وهكذا كانوا مؤهلين لتنفيذ مهمتهم الصعبة فيما يتعلق بشئون الأسرة . لقد اهتمت المحاكم الشرعية بتنظيم علاقات الرجل والمرأة ، والأب وأبنائه ، رؤية الهلال وتحديد بدايات ونهايات الشهور العربية ، وحقوق ذوى القربى ودرجات القرابة البعيدة . وكان من صلاحيات تلك المحاكم الفصل فى أدق تفاصيل الأسرة وأسرارها وشئونها . وكان القاضى فى المحاكم الشرعية يسأل ويستجوب فى مسائل شائكة دقيقة كالعلاقات الجنسية

---

(1) وهكذا حكى عنه تلميذه محمد رشيد رضا ، انظر : جزء ١ ص ٧٦٦ .

(2) انظر : المرجع السابق ص ٥٦٧ .

(3) القضاة الشرعيون هم الذين يهتمون بشئون الأسرة والأحوال الشخصية للمسلمين ويقررون أحكامهم على أساس الشريعة الإسلامية . (المؤلف) .

وما شابهها والتى لا يستطيع المرء التحدث فيها مع غيره . فالمحاكم الشرعية كانت هى ممثلة إقرار الحقوق والعدالة بين الخصوم ، وكانت أيضاً مستودع الأسرار ، ويالها من أسرار ! لقد احتلت المحاكم الشرعية مكانة مساوية لعلاقة الحب الأسرى وعلاقات القربى والمصاهرة . فإذا وهن الحب داخل الأسرة وانفصمت وشائج علاقات القربى كانت المحاكم الشرعية هى الفيصل التالى وجهة الاختصاص المخولة بإعادة النظام (١) .

إن نهضة أى شعب من الشعوب تقوم بدرجة كبيرة على تماسك الأسرة ، وغياب هذا العامل يمثل سبباً مهماً يؤدى إلى انهيار الشعب وهلاكه . ولهذا فإن إصلاح المحاكم الشرعية كان آنذاك هو الضمان الذى يكفل النظام والحفاظ على التماسك فى داخل الأسرة . والشعب يتكون بداهة من مجموع الأسر ، وأساس أية أمة من الأمم هى الأسرة لأن المجموع يتكون فى النهاية من كل فرد من أفرادها . ولأن تقرير شئون الأسرة كان من اختصاص المحاكم الشرعية وهى الحال الآن ، فيتضح من ثم مدى الحاجة إلى إصلاح تلك المحاكم لصالح نهضة الأمة ورقيها . وإنه لمن الواضح أيضاً أن المحاكم الشرعية بمثابة إحدى أعمدة الحكومة المصرية وقد يؤثر تهالكها على الكيان كله ، وعندما تظهر المحاكم الشرعية كما ينبغى لها وتتبع قوانين

---

(١) انظر تقرير مفتى الديار المصرية محمد عبده فى إصلاح المحاكم الشرعية ، جريدة المنار سنة ١٩٠٠ ص ٢ .

الدين فإنها تؤسس بصورة بديهية مبادىء النظام فى الأسر الصغيرة والكبيرة . وتصبح من خلال عدالتها الأبوية بمثابة العودة إلى النظام الذى فقده الناس فى التعامل مع بعضهم البعض [1]. ويستوجب الإصلاح الفكرى الرقى بالمستوى العلمى والأخلاقى والقضاء على الأسباب التى أدت إلى الانهيار. ويرجع هذا الانهيار دائماً إلى التمسك بالتقليد وتجارب القدامى التى لا تتناسب مع الظروف المعاصرة . أما اعتذار الحكومة وإهمالها الشديد للمحاكم الشرعية ، وكما يقول محمد عبده فيتمثل فى تمسك قضاة المحاكم الشرعية بالأعراف والتى يعدونها بمثابة القوانين الدينية بالرغم من أنها لم تنشأ عن الدين . والقضاة يتبعون قواعد قضائية وتجارب سابقة لا تتناسب مع الظروف الحالية [2] .

(و) إصلاح وظيفة الوعظ والإرشاد

إن الوعظ والدعوة هما مرحلتا التعليم الثانى والتى يرتقى فيها الطالب من مرحلة التعليم النظرى إلى المرحلة العملية . وهما من المراحل الهامة والمؤثرة جداً لأنهما يمسان جماهير الشعب ويشكلان عقله وروحه . ويجب على الوعاظ والدعاة أن يلموا إلماماً عميقاً بأمور الدين وأن يكونوا من المؤهلين تربوياً من أجل تنوير جماهير الشعب ، إذاً فواجبهم هو البناء الأخلاقى والتنوير المعرفى للطلاب فى المدارس ولمن لديهم رغبة فى

---

(١) انظر : المرجع السابق ص ٣ . (٢) انظر : المرجع السابق ص ٥ .

المعرفة ولكنهم لا يستطيعون الوفاء بشروط الالتحاق بالمدارس الحكومية . وهنا تتحمل الحكومة المسئولية إن كانت ترغب فى رعايتهم لكى يكتسبوا كفاءات ومهارات من خلال التثقيف الكفيل بتلبية احتياجاتهم الشخصية وواجباتهم نحو الدولة .

ويقول محمد عبده « إن غالبية الشعب فى القرى ومن البدو والمتنقلين داخل حدود الدولة العثمانية لا يرون ضرورة فى تربية وتهذيب أبنائهم . وهم لا يقدرون التربية حق قدرها وكيف يجب أن تكون . إذاً تحسين خطط التربية لا تعنى شيئاً لتلك الجماهير . فأولادهم لا ينتفعون منها بشىء وكذلك الجماهير العريضة من الشعب التى تجاوزت سن التعليم المدرسى . إلا أن هؤلاء أعضاء فى جسم الأمة وعليهم فى نفس الوقت واجبات يجب عليهم القيام بها . إذاً يجب الأخذ بعين الاعتبار كيف نستطيع توجيههم روحياً بحيث تحولهم الدولة إلى أعضاء فى جسم الأمة ذوو نفع لها [١] . وهذا لا يعنى أن الوعظ فى المدرسة الجديدة سيكون روحياً بمعناه الضيق وسيعتمد على الزهد فى الدنيا . بل سيكون بمثابة التعليم المدرسى من أجل تنوير الجماهير [٢] . وسيلبى الواعظ أو داعية

---

(١) انظر : رشيد رضا جزء ٢ ص ٥١٩ .

(٢) لقد عرفت وزارة الداخلية فى سنة ١٩٢٩م أهمية هذا المنصب من أجل مكافحة الجريمة وضمان أمن المواطنين . وقام شيخ الأزهر بتعيين واعظ لكل مركز شرطة فى صعيد مصر (المؤلف) .

التنوير مهمته فى حالتين . مرة من خلال الدرس ثم من خلال الخطبة فى صلاة الجمعة . وهذا الوعظ لا يجوز أن يكون دائماً عن الآخرة بل يجب أن يتناول الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المعاصرة على أساس الدين . وسيكون هذا التعليم بديلاً عن التعليم الأساسى . ويقول محمد عبده إن المسلمين يرون فى خطبة يوم الجمعة بديلاً عن المعارف الأساسية طوال أيام الأسبوع [1] . ولذا يرى محمد عبده أهمية كبيرة فى خطبة الجمعة ويؤكد على الاختيار الدقيق لمن سيعتلون المنبر ، وأنه يجب الإسراع فى البدء بإصلاح الخطب فى المساجد أيام الجمعة ويجب الاطمئنان إلى الوعاظ الذين يفهمون ماهية هذا الدور فهماً صحيحاً . ويجب عليهم فى خطبهم أن يمسوا المواقف التى تشغل جموع المصلين فى حياتهم اليومية . ويجب أن يوضحوا للجماهير أضرار الاضطراب والفساد ويقودوهم إلى الطريق السليم بما يتفق مع غاية المشرع عندما فرض خطبة الجمعة . فخطبة الجمعة لها أهمية قصوى من أجل تحسين أوضاع المجتمع . وعندما نهتم بها يجوز لنا من ثم استشراف آمال كبيرة من أجل نفع المجموع وصالحه [2] .

ولقد أدرك محمد عبده تماماً دلالة هذا التنوير وأهميته من أجل تربية الجماهير والرقى بثوابتها الأخلاقية ، وطالما استطاع التنوير تحقيق هذه الغاية وأداء دوره . وقد رأى محمد عبده أن

(١) انظر : رشيد رضا جزء ٢ ص ٥٢٠ .   (٢) نفس المرجع .

أداء هذه الواجبات يتبلور فى إصلاح إدارة الأوقاف التى تأسست من أجل غاية واحدة وهى تنوير جماهير الشعب . وقد رأت هذه الإدارة حتى عصر محمد عبده أن واجباتها تقتصر على إنشاء المساجد واكتساب أراضٍ جديدة إلى حيازتها والتوسع فى وارداتها . وقد انتقدها محمد عبده فى الجريدة الرسمية بشدة ووضع نصب عينيه جوانب مهمة وهى اللجوء إلى الأوقاف لرعاية نظام التربية وتمويله . وقال « تستطيع إدارة الأوقاف أن تلبى حاجات أساسية للأمة بدلاً من توزيع أموالها على الطين والماء وشراء أراض جديدة وبناء مساجد لا يدخلها سوى قلة من الناس . وهكذا تشيد قبلة ربانية فى قلوب المؤمنين وهكذا يتزايد أعداد المصلين (١) .

وقد رأى محمد عبده أن إدارات الأوقاف والدعوة هى الجهات المختصة والمؤهلة للقيام بدور التربية والتعليم . وقد كان هذا الدور من أهم واجبات الأزهر التى يمكن أن يقوم به . وهكذا يتكامل إصلاح الأزهر فى الوقت نفسه مع تطوير وظيفة الدعوة التى تهتم بالجماهير مع إصلاح الحاكم الدينية المؤسسة لصالح الأسرة . ومن ثم عندما يقول محمد عبده إن الدين كاف من أجل إحياء الوعى الوطنى ونهضة الشعب فإن هذا لا يُعد مجرد عبارات أو شعارات جوفاء . فهو يصيغ من خلال تلك الجمل وكما رأينا آمال الشباب والأسرة والجماعات ، أى كل جماهير الشعب المصرى .

---

(١) المرجع السابق ص ١٨١ .

ثانياً: جهود محمد عبده من أجل إحياء اللغة

نظراً لأن إصلاحات محمد عبده تستند فى الحقيقة إلى العودة إلى الإسلام الأول ، وفى نفس الوقت تعتمد على القضاء على سلطان التقليد ، فكان عليه أن يوجه اهتمامه إلى اللغة العربية لأنها من أهم الوسائل المعينة على فهم الإسلام الأول أى القرآن الكريم . وكما قال «ولابد أن يؤخذ القرآن الكريم من أقرب وجوهه على ما ترشد إليه أساليب اللغة العربية ، ليستجاب لدعوته كما استجاب رعاة الغنم وساقة الإبل ممن أنزل القرآن الكريم بلغتهم »[1] .

وعندما اهتم محمد عبده باللغة العربية فإنه بذل مجهودات لكى يجعلها لغة مفهومة ويسيرة للفهم فى عصره . كان أسلوبها فى العصر السابق عليه غاية فى التعقيد لدرجة أنه وجد غموضاً كبيراً فى فهم دلالات الاصطلاحات وخاصة فى الكتب العلمية التى ألفت بأسلوب العربية فى العصر الإسلامى الأول . وقد كانت طموحات محمد عبده أن يجد الإنسان وبصورة مؤقتة كتباً يسيرة عن العلوم والدين بدلاً من الكتب التى استخدمت حتى عصره ، وذلك من خلال إجراء التغيير وتيسير الأسلوب سواء فى المدارس أو فى الجامعة وفى الصحافة أيضاً .

---

(١) المرجع السابق ص ٥١٥ .

وقد انكب الإمام على إصلاح جامعة الأزهر ومكتبتها بشكل مكثف . وقد حولها إلى مكتبة جديدة بحيث نظمت من جديد وبشكل عملى ، وقد أثراها بكثير من الكتب القديمة اليسيرة على الفهم فى مختلف المجالات . وإلى جانب هذا فقد ساهم فى تأسيس جمعية إحياء العلوم العربية ، ثم أصبح فى فترة متأخرة رئيسها المنتخب وبقى فى منصبه حتى وفاته . وقد كان الواجب الأساسى لهذه الجمعية هو البحث عن الكتب القديمة وإعادة طبعها من جديد [1] . وقد طالب محمد عبده الحكومة من موقعه الوظيفى عندما كان رئيساً لتحرير الوقائع الرسمية ، أن يتم تعديل قانون الصحافة وفق اقتراحه . وأدى هذا القانون الجديد إلى تغييرات إيجابية وهامة فى أسلوب التقارير والمراسلات الصحفية . وقد كان ذلك سبباً قوياً ساهم فى نهضة المستوى اللغوى . وهكذا صارت الصحف والمجلات والتى كانت - من قبل - متاحة لفئة ضئيلة فقط من المثقفين يسيرة على فهم جماهير الشعب . ونفذت إجراءات قانون الصحافة ضد الصحفيين ذوى القدرات اللغوية الضئيلة وكان

---

(١) أسس الإمام محمد عبده جمعية إحياء العلوم العربية فى سنة ١٩٠٠م ، ومن بين الكتب التى طبعت فى هذه الجمعية فى مجال البلاغة كتاب « دلائل الإعجاز » وكتاب « أسرار البلاغة » لعبد القاهر الجرجانى وكتاب المخصص لابن سيده اللغوى الأندلسى ، انظر : أدمز ، الإسلام والتجديد فى مصر ، ص ٨٠ وما بعدها .

أمامهم إما أن يستقيلوا من وظائفهم أو أن يلتحقوا بفصول المدارس الليلية . وقد تأسست تلك المدارس الليلية بناء على اقتراحات محمد عبده وقام هو نفسه بالتدريس فيها مجاناً . وقد وصف محمد عبده نجاح هذه الخطوة كالتالى « إن الجريدة الرسمية (الوقائع الرسمية) [1] كانت تستخدم الأسلوب اللغوى الشائع فى كل الوزارات والإدارات ، وقد انتُقد هذا الأسلوب والأضرار التى ألحقها بفهم جماهير الشعب . وقد اتبع محمد عبده أفضل المناهج لكى تصبح المراسلات الصحفية مفهومة . ثم اتضح بعد أشهر قلائل أن بعض موظفى الحكومة لديهم قدرات لغوية كبيرة بالفعل . وقد تم اختيارهم من قبل رؤسائهم لكى يقوموا بمهمة العمل مراسلين للجريدة الرسمية ، وهكذا اختفى العجز الشديد فى فهم لغة الإدارة . وصار لزاماً على رجال الصحافة الذين لا يملكون أية قدرات لغوية وعملوا مراسلين صحفيين أن يعملوا فى وظائف التدريس الخاص [فى أدنى مستوياته] أو زيارة المدارس الليلية لكى يتعلموا نوعية المراسلة الصحفية بشكل جيد . وهكذا تنافست كل الصحف منافسة حقيقية ، وخاصة من يعملون فيها ، من أجل إظهار أفضلية مراسلاتهم الصحفية . ومن خلال ذلك تحسن أسلوب الصحف التى لم تكن تهتم فى السابق باختيار تعبيراتها اللغوية . وهكذا تنافسوا فى البحث عن الألفاظ المناسبة وصار

---

(١) انظر : رشيد رضا جزء ١ ص ١٧٧ .

من اليسير تبادل الأفكار . ونشأ بين الناس نوع من العلاقة التى أعانت على الوحدة اللغوية . وهكذا فقد اهتم محمد عبده بتطوير الأزهر والمحافظة عليه ، كما خصص جائزة سنوية لهذا الغرض .

الفصل السادس

ملخص البحث

علاقة الفكر بالمنهج عند محمد عبده

من البدهى أنه لا توجد سياسة بدون قوة تدعمها ، ولا توجد قوة بدون استعداد لتقديم العون ، ولا يوجد استعداد لتقديم العون بدون اتحاد ، ولا يوجد اتحاد بدون طاعة ، ولا توجد طاعة بدون إيمان ، ولا يوجد إيمان بدون دين حيّ ، ولا يوجد دين حيّ بدون تربية للإنسان (١) .

وهنا يلخص محمد عبده بنفسه وفى عجالة الفكرة الرئيسية لرؤيته للعالم . إن دعوة محمد عبده كانت من أجل إحياء الوعى الوطنى فى الأمة ، ولكى يضع أفرادها قيمة كبيرة على وحدة الجماعة وكى يعملوا من أجلها ، ولكى يهتم كل فرد من أفراد الجماعة بعلاقته بالشعب عامة،وهذه الدعوة يمكن أن يفسرها كل واحد منا بأن روحه ووجدانه فاضا بحب الوطن وأنه صار وعى الأمة وضميرها الحيّ . وهذا ما جعله أحد أفراد الأمة الذين لا يمكنهم الانفصال عنها . والفيصل يكمن هنا فى فاعلية دعوته وفى منهجه التطبيقى الذى تبناه من أجل تحقيقها . وأفضل دليل لنا هو منهجه الذى ارتبط نجاحه ارتباطاً وثيقاً بآمال الأمة كلها . وبالتالى نكون قد اقتربنا رويداً من الهدف الذى ابتغاه

(١) المرجع السابق جزء ٢ ص ٥١٨ .

محمد عبده والذى اقترحه من أجل النهضة السياسية والاجتماعية للأمة على السواء . وقد كان المنهج الذى ارتضاه محمد عبده من أجل الوصول إلى هدفه هو :

أولاً : تربية الشباب بكيفية معينة

وثانياً : الرقى الأخلاقى للمجتمع .

وقد نادى محمد عبده باستقلال مصر وتحررها من السيطرة الأجنبية إلى نهاية مطالب الاستقلال والسيادة الوطنية كغيره من قادة الأمة . وقد وضع نصب عينيه الطريق الذى يوصله إلى النهضة الوطنية ، وهذا الطريق هو التربية . أما الاشتغال بالسياسة فقد ابتعد عنها فى آخر أيامه . وكان تراجعه عن الحياة السياسية متفقاً مع مواقفه النفسية ، والتى يمكننا اعتبارها نتيجة لكل تجاربه فى الحياة والتى نشأت من الاضطهاد السياسى الذى عانى منه طوال حياته . وقد أراد أن يوفر طاقاته وقدراته من أجل صالح أمته ، وقد أرادت الحكومة إعاقته عن مواصلة كفاحه الوطنى وهى الحكومة التى رأت فى العمل السياسى عملاً إجرامياً يستوجب العقوبة القانونية كما رأت فى الدعوة والمطالبة باستقلال البلاد تحدياً غير مشروع لسلطة حاكم البلاد . وربما وجد محمد عبده أن آمال الأمة لا تتحقق بالعمل السياسى ، وإلا كان ذلك أشبه ببناء بدون أساس ومادامت أحوال البلاد على ما هى عليه وكما شرحناه من قبل [1] . وقال محمد عبده إن شئون الحاكم والمحكوم قد تركتهما

---

(١) المرجع السابق جزء ١ ص ١٢ .

رهن مشيئة الله وقضائه ، لأنني قد أدركت أن تحقيق آمال لأمة يساوى الثمرة التى تقطفها الأمة من الشجرة والتى غرستها هى بنفسها ورعتها سنين كثيرة . ولكى تنمو هذه الشجرة وتؤتى أكلها يجب أن نهتم بها . وقد ركز محمد عبده كل قدراته وإمكاناته من أجل تربية الأمة . واعتبر محمد عبده التربية الدينية أى التربية الإسلامية ، هى التربية الوحيدة التى يثق الشعب فيها وهى التى نمت مع عاداته وأعرافه ، وفى ظلها يمكن تحجيم المخاطر التى تتهدده والتى تنشأ من التغيير الفجائى فى داخل الجماعة لتواجه أشياء غريبة عليه تماماً . واعتبر محمد عبده التربية هى الوسيلة التى تحقق هدفه وهو نهضة الأمة وتحرير البلاد من ربقة الاستعمار الأجنبى ، وهى التربية التى تستند إلى الدين الإسلامى والتى تتضمن ضمن تعاليمها التحذير من الخضوع والاستسلام أمام السيطرة الأجنبية . وقال محمد عبده إن النفور من السيطرة الأجنبية هو غريزة تزرعها الطبيعة فى البشر . أما رفض السيطرة والهيمنة الأجنبية فهو شعور إنسانى يتولد ويعبر عن نفسه تعبيراً واضحاً حتى فى الجماعات البدائية غير المتحضرة ، أما ما يتقبله المسلمون من الوعظ الدينى فهو التحذير من سيطرة الذين يرون أن العرْق والدين لا يساويان شيئاً (1) .

---

(1) انظر : المرجع السابق ص ٣٩٨ عن رد محمد عبده على سؤال وزير الحرب الإنجليزى فى لندن سنة ١٨٨٤م فيما يتعلق بالمسألة المصرية .

وهكذا رأى محمد عبده فى التربية المثال الذى يجب أن يتأسس ويستند على التراث الإسلامى الثقافى ورؤية الإسلام العالمية . كما اعتبر هذا المنهج التربوى كافياً لتكوين عقل الشعب وهو يخدم بذلك تحقيق أهدافه الوطنية بدون اللجوء إلى علوم أو معارف أخرى ، وقد شكلت الحضارة الأوروبية على أساس حاجات شعوبها والوضع الجغرافى لها ، لأن تلك المعارف لا تتناسب مع ماهية الشرق وطباع وعادات وتقاليد أهله . وقال محمد عبده نحن لا نحتاج إلى نظرية نأخذها من الأجانب لكى نكتسب المعارف التى بواسطتها تصبح أرواحنا حية يقظة ونسترجع من جديد شعورنا الوطنى . ويكفينا أننا نعود إلى ما فرطنا فيه بلا وعى أو اهتمام . وتحتوى كتبنا الدينية والأدبية على أكثر مما نحتاجه ونطالب به . أما ما يوجد فى كتب غيرنا ويتجاوز ماهيتنا وهويتنا فلسنا فى حاجة إليه . وكما ورثنا وجودنا عن تناسل آبائنا ، فيجب أن نثق أن خيوية الروح تهبنا ما خلفه آباؤنا لنا من علوم ومعارف وآداب تراثاً لنا (١) .

إن التراث الثقافى الإسلامى والذى يجب أن تتشكل التربية على أساسه ، ويطرح نفسه من خلال مبادىء علوم متنوعة ويؤكد

(١) انظر : رشيد رضا جزء ٢ ص ٣٥٢ .

نفسه من خلال مقياس أخلاقى هدفه فى النهاية [١] الطموح إلى النفع العام للأمة . وصورته الواضحة هى توحيد الشعب وأن يقدم كل فرد من أفراد الجماعة العون إلى غيره . والجماعة هى الملكية الوحيدة التى يمتلكها الفرد .قال محمد عبده [٢] : « لكن قضت حكمة الله أن يكون الإنسان متميزاً عن بقية الأنواع الحيوانية بكون آخر ووجود أرقى وأعلى وهو كون الاجتماع » ، فالتناسل والحفاظ على النوع عمليتان يشترك فيهما الإنسان مع الحيوان . وعندما تكون الجماعة ملكية إنسانية يكون تكوينها والعمل من أجلها مدعاة لفخر العقل الإنسانى . ويجب على العقل أن يهتم بالجماعة ويطمح إلى تكوينها . إذاً فالمعونة المتبادلة والوحدة هما هدف الأخلاق وفيهما يكمن دور الأخلاق . وبالتالى فإن كل وسيلة تخدم هذه الوحدة بمثابة الفضيلة ، ويصبح كل دافع يقود إلى التشرذم والانقسام رذيلة . إذاً فكل صفة يمكن أن يحمدها الإنسان أو يستهجنها ، ويكون ذلك بحسب سعيها نحو العون والوحدة أو تسببها فى الانقسام . والعلم الحقيقى - كما قال محمد عبده - هو العلم الذى يعلم الإنسان الارتباط بغيره فى

---

(١) قال محمد عبده هنا « إن الإيمان العميق هو قمة الاستقامة ، والاستقامة هى الطموح إلى الصالح العام للأمة ونفع الإنسان » ، انظر : محمد رشيد رضا جزء ٢ ص ٦٤٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٦٩ وما بعدها .

داخل جماعته وبيئته أو أمته . إذاً فهو يعلم الإنسان من يكون ، ومن هو رفيقه فى الوطن . ويتولد من هذا تشكل شعور واحد ورابطة واحدة فى داخل الجماعة . وهذا هو ما يسمى التضامن أو الاتحاد ، والاتحاد هو ثمرة من ثمار شجرة لها أفرع وأوراق وساق وجذر ، أى أنه ثمرة الأخلاق فى ظل أطواره المتباينة . ويجب على المسلمين أن يتربوا تربية إسلامية إذا أرادوا أن يبلغوا الوحدة ويحققوا التضامن . وعندئذ يستطيعون البدء فى جنى الثمار . وبدون ذلك يصبح كل أمل خيالاً ويتحول كل مطمع ورغبة إلى حلم أو وهم ، ويصير كل احتجاج بلا فائدة[1] .

وعندما نادى محمد عبده بأن التربية هى أساس كل رقى ينشده ، فإنه قد طالب بالتماسك الداخلى وتوحد كل أفراد الأمة والإقدام على الكفاح فى السياسة الخارجية . وعندما جعل من الدين أساساً للتربية فإنه قد بنى التربية على أساس تراثنا الثقافى ، ولم يهمل فى الوقت نفسه خصوصيات الشعب المصرى وعاداته وطباعه وفى حدود الضرورة لكى تكون التربية مثمرة وناجحة .

أما العلاقة بين التربية الدينية بوصفها وسيلة للنهضة بتربية الشعب باعتبارها هدفاً منشوداً لا تعنى وجود علاقة بين الوسيلة المجردة والهدف المجرد . بل هى - أكثر من هذا - علاقة محددة ومعينة ، كما أن قطبى الوسيلة والهدف شيئان

---

١) المرجع السابق ص ٤٧٠-٤٧١ .

محددان . والهدف هنا هو نهضة شعب له تراث ثقافى خاص ومميز ، وله طباع وأعراف وعادات بعينها توارثها ، أما الوسيلة فهى تعليم هذا الشعب الذى يتأسس على خصوصياته وتراثه الثقافى الموروث . وعندما طالب محمد عبده بالإصلاح الدينى كان يعنى تنقية التراث الثقافى مما علق به وليس منه ، فقد طالب بهذا كله فقط من أجل تأمين خصوبة التربية ونفعها للأمة . وعندما طمح محمد عبده إلى تطوير الأزهر فإن ذلك كان من أجل أن تصبح تلك الجامعة نقطة الانطلاق لنشر أفكاره ولكى تصبح وسيلة الدعاية من أجل تنوير الشعب ونهضته . وإذا كان محمد عبده قد طمح إلى إحياء اللغة العربية مرة أخرى فذلك لأنه أدرك واعترف بقيمتها الكبيرة ونصيبها الكبير الذى تشارك به فى الإصلاح الدينى ، وذلك لأن فهم القرآن الكريم وهو المصدر الرئيسى للإسلام يرتبط بمدى الإلمام باللغة العربية . وبالإضافة إلى ذلك فقد كانت اللغة بالنسبة لمحمد عبده هى التعبير الواضح عن الثقافة والحضارة [1] لدى كل الشعوب وفى كل الأوقات . فاللغة هى المقياس الذى يقيس به الإنسان

---

(١) كتب كريك من هذا المنظور فى كتابه « DIE NATIONALPOLITISCHE ERZIEHUNG » ص ١٤٧ قائلاً « اللغة ليست شكلاً خارجياً ، فاللغة السليمة ليست مجرد زينة فى الحياة ، بل هى تعبير عن شكل تفكير الشعب وأسلوب التفكير . ولذا فإن الولع باللغة يعنى فى نفس الوقت الولع بالفكر والطبع .

درجة الرقى والسمو الأخلاقى أو درجة تخلف أمة وتوجهاتها وميولها فى كل العصور (١) .

ويمكننا أن نفهم فكر محمد عبده والذى يتبلور فى التالى : النهضة الاجتماعية والوطنية ، التربية الدينية للشعب ، وتنقية التراث الثقافى الموروث ، وتدريب الدعاة فى جامعة الأزهر بعد إصلاحها ، ثم غرس هذا التراث الثقافى بمقاييس أخلاقية فى روح الشباب وقادة الأمة بمعايير أخلاقية محددة من أجل الطموح إلى النفع العام . وهنا يمكننا أن نرى أن محمد عبده لم يهتم مطلقاً بتقديم نظرية فلسفية جديدة تعتمد على الاستدلال المجرد . لقد ذهب محمد عبده إلى بعض الأفكار واقتبس نظريات من غيره من المفكرين المسلمين من أجل تأسيس أفكاره الإصلاحية ، فإن هذا لا يُعد عيباً فى رؤيته للعالم أو فى نسقه الفكرى . إلا أن محمد عبده يبقى دائماً حامل لواء التوفيق بين النظريات والتطبيقات ، وقد اتفق لديه التنظير مع التطبيق العملى .

---

(١) انظر : رشيد رضا جزء ٢ ص ١٠٢ .

ملحــق

أثر جمال الدين الأفغانى على

محمد عبده

١ - جمال الدين الأفغانى وفكره

يُعد جمال الدين الأفغانى أول من زرع فكرة دولة النهضة الوطنية فى مصر . وقد وجه آماله صوب المطالبة بالاستقلال والتحرر من ربقة السيادة والاستبداد الأجنبيين والحرية والعدالة الاجتماعية . وهو الرجل الذى دعا الشعوب الإسلامية إلى التحرر من السيادة الأجنبية . وقد نادى بتوحيد المسلمين تحت راية واحدة . وحاول تحقيق هذه الدعوة حتى آخر أيام حياته . ورأى جمال الدين فى الدين الإسلامى أسس الترابط بين الشعوب الإسلامية . وقد كانت دعوته دينية أكثر من كونها دعوة وطنية . وكانت غايته القصوى بناء دولة كبرى شرقية - إسلامية ، تجمع فى داخلها كل جماعات المسلمين المنتشرة فى كل أنحاء العالم ، وتكون مساوية فى الحرية والعدالة لنموذج الشعوب الغربية . وبناء مثل تلك الدولة الكبرى كان مهمة صعبة لأنها تستلزم :

١ - تحرر البلاد من السيادة غير الشرعية .

٢ - وتوحيد كل الأعراق والأجناس المسلمة فى وحدة واحدة .

وبالرغم من ذلك فقد اعتمد جمال الدين كليةً على الدين من أجل حفز وجدان الأمة ضد السيادة غير الشرعية . وقد استخدم

جانب الإثارة الدينية وهذا يعنى أنه استخدم كل الوصايا القرآنية التى تحض على توحيد كل المسلمين والقضاء على سيطرة غير المسلمين على شئون المسلمين . وكانت جريدة **«العروة الوثقى»** منبراً قدم من خلاله دعوته الثائرة . ونشرت الجريدة فى عشرين مقالة صحفية ، منها ثلاث عشرة مقالة تتناول مفاهيم قرآنية ، وعلى سبيل المثال بسم الله الرحمن الرحيم **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾**(١) ، والآية بسم الله الرحمن الرحيم **﴿وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين﴾**(٢) ، أو الآية بسم الله الرحمن الرحيم **﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودُّوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون﴾**(٣) . وقد أفادت

---

(١) سورة آل عمران : ١٠٣ .

(٢) سورة الأنفال : ٤٦ .

(٣) سورة آل عمران : ١١٨ .

الجريدة من كل فرصة ممكنة لإثارة المسلمين ضد السيادة غير الشرعية . والمثال على ذلك أن وزير الحرب الإنجليزى فى أثناء حديثه مع محمد عبده فى سنة ١٨٨٤م قد استعار فيما يبدو اصطلاح « المسألة المصرية » فى تصوره بدلاً من اصطلاح « المصريين » . ولم يكن تصوره متفقاً تماماً مع تصور جمال الدين الأفغانى . ونشر جمال الدين فى الجريدة هذا الحديث مع المطلب التالى : « ... فالمصريون الآن بين أمرين أفضلهما وأيسرهما : إما أن يتكاتفوا ويتضافروا ويبذلوا أموالهم وأرواحهم فى حفظ شرفهم الإنسانى ومكانتهم العربية ، وأداء حق عقيدتهم الدينية ، ويخلصوا أنفسهم من عبودية قوم لا ينظرون إليهم إلا كما ينظرون إلى البغال والحمير ، وإن هموا بذلك وجدوا لهم من إخوانهم المسلمين أنصاراً ينتظرون الآن حركة منهم وهذا أشرف الأمرين »[1].

وقد ركز جمال الدين من ثم فى مقالة له بعنوان « **حفظ الكرامة** » لدى بعض المسلمين فقط يعتبر بمثابة الفخر بالحفاظ على نظام أجنبى وفى خدمة السيادة الأجنبية . وقال من بين كلامه إن الذين يتلقون السهام لأنهم يدافعون عن كرامة مجتمعهم هم الذين تبقى ذكراهم مجيدة فى ذاكرة الأمة ولن تُنسى مطلقاً . ألم تدركوا بعد أن الذين قضوا كل حياتهم فى ظلمات السجون من أجل المطالبة باستعادة حقوق الشعب المستلبة أو من أجل الحفاظ على الكرامة الوطنية هم فقط

---

(١) انظر : رشيد رضا جزء ١ ص ٣٢٩ .

أولئك الذين يشع ذكراهم حتى الشمس وهم الذين يحفرون أسماءهم فوق النجوم [1] . وقد انتقد جمال الدين بشدة فى المسلمين الاستسلام أمام السيطرة الأجنبية . وكتب فى مقال آخر بعنوان «**الوحدة والسيادة**» يقول « دعونا نرى أننا بالرغم من أننا المؤمنون ونمتلك القوة الأكبر ، قد قضى علينا بتحمل الخضوع والشقاء ويتحكم فى أرضنا وثرواتنا حاكم مستبد ، وهو لا يعبأ مطلقاً بتوجهاتنا أو آمالنا ولا يحترم حقوقنا بل إن هدفه الأساسى هو إطلاق جنده علينا لكى يحرر بلادنا منا ويبدلنا بأهله [2] . وقد امتلأ المقال بأكثر من هذا وأشد حدة وتأثيراً . وقد كان جمال الدين فى طموحاته الدينية الناقد الأول فى القرن التاسع عشر الذى وجه كل نقده إلى تمسك المسلمين الأعمى بالتقليد . وقد كان بعد الغزالى هو أول من حاول القضاء على سلطان التقليد واستبداله بالبحث الحر فى الدين . ولذلك فقد طالب واستند إلى المبادىء التى اعتمدها الإسلام نفسه من أجل تحرير العقل الإنسانى واستقلالية الفكر والقضاء على سلطان التقليد .

---

(١) المرجع السابق جزء ٢ ص ٢٠٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٧ .

٢ - أوجه التباين بين محمد عبده وبين جمال الدين الأفغانى

كان توجه محمد عبده مصرياً أكثر منه شرقياً . وقد أثرت عقلية جمال الدين على محمد عبده إلا أنها جعلته مصرياً تماماً . ولم يدرك محمد عبده فى كتاباته مثل جمال الدين الأفغانى ضرورة توحيد كل الشعوب الإسلامية تحت سيادة واحدة . واقتنع بتقديم العون إلى الشعوب الإسلامية ، إلا أنه رأى أن كل شعب يجب أن يعمل من أجل استقلاله على أرضه وسمائه ، كما قال « إن عقلية كل الشعوب الإسلامية ستبقى كما هى لا تتغير مادامت لا تتجاوب مع الذين أرادوا الإصلاح والنهوض الإسلامى . وإذا ما نادى أحدٌ بالنهضة الإسلامية [1] تكون مكافأته أن يزج به فى مستشفى الأمراض العقلية [2] ولم يؤمن

---

(١) المرجع السابق ص ٤٦١ .

(٢) ونجد فى مقالاته التى نشرها فى جريدة اليد القوية أنه طالب بتوحيد كل المسلمين تحت راية واحدة . وربما يمكننا تفسير ذلك إما باعتباره يمثل رأى جمال الدين وكما هو معروف أنه لخص آراء جمال الدين أثناء عملهما معاً فى باريس ، أو ربما نتيجة لتجاربه . وترجع الفترة الزمنية الفاصلة بينهما إلى ست عشرة سنة . وقد دون محمد عبده أول آرائه إبان العمل مع جمال الدين فى سنة ١٨٨٤م بباريس . ورأيه الثانى نشره متناقضاً مع الرأى الأول حيث فند هجوم هانوتو على الإسلام فى سنة ١٩٠٠م . وقد ظل محمد عبده متمسكاً برأيه الأخير حتى وفاته (المؤلف) .

محمد عبده بما نادى به أستاذه ، بل لقد رأى على العكس [1] من ذلك فى تربية الأمة وتعليمها فى ظل سياسة التباعد عن العمل السياسى الوسيلة الوحيدة من أجل تحرير الأمة من السيطرة الأجنبية ووسيلة نهضتها . وهذه التربية وجب بالضرورة أن تتأسس استناداً إلى التراث الثقافى الموروث للأمة ، ولذا وجب أن يكون نفعها من الشعب وإليه . وقد تأثر محمد عبده بالطبع بالروح الوطنية لجمال الدين ، إلا أنه جعلها مقصورة على الشعب المصرى فقط . وقد رأى أن هذا الاقتصار لكى يكون ناجحاً ومثمراً فى مطالبه وأفكاره وجب أن يتبنى منهجاً أخر غير منهج جمال الدين لكى يبلغ النهضة الوطنية للشعب المصرى . وقد كانت رؤية محمد عبده الداعية إلى الإصلاح الدينى أو بعبارة أخرى تنقية التراث الثقافى الموروث بوجه عام كان هو أيضاً موقف جمال الدين الأفغانى . إلا أن محمد عبده فاقه من خلال قدراته الإصلاحية ودعوته لإصلاح جامعة الأزهر وإصلاح اللغة . بل إنه تعدى ذلك فى هذا المجال واهتم باللغة العربية لكى تكون أساساً للبحث الحر فى

---

(١) وقد رأى أدمز نفس الرأى فى كتابه « الإسلام والتحديث فى مصر » ص ٦٢ وكتب يقول « عندما نتصفح سيرته فى مجملها ونتتبع الخيوط الحمراء فى كتاباته ، نصل إلى اقتناع بأن محمد عبده كان إصلاحياً يستند بصورة أكبر على المنهج الإصلاحى ومناهج تربية جديدة أكثر من التحريض والثورة (المؤلف) .

الدين وأساساً للاستخدام الأمثل للتراث الثقافى الوطنى الموروث .

وهكذا مارس جمال الدين تأثيره على محمد عبده . واعترف محمد عبده بفضله فى تعليمه نظريته الإصلاحية ذات الفاعلية الحية والخالدة ، وكما عبر هو عن ذلك بقوله « لقد أهدانى أبى حياتى والتى شاركنى فيها إخوانى . لكن جمال الدين الأفغانى وهبنى حياة اقتسمت بواسطتها العيش مع الأنبياء عليهم السلام محمد وإبراهيم وموسى وعيسى والقديسين » (١) .

وإن كان محمد عبده قد سلك طريقاً آخر غير طريق جمال الدين ، فإن ذلك - كما نعتقد - كان مرجعه الاختلافات فى طبيعة شخصيتيهما بسبب الميلاد فى أقاليم مناخية متباينة وتأثير تباين بيئتيهما . ولم يكن جمال الدين ليهادن بل كان حاداً عندما كان الأمر يتعلق بالمطالبة بالحقوق الشرعية . ولم ير أن عليه أن يخضع للعنف ويتحين الفرصة المناسبة لكى يتمكن من الاستعداد للكفاح فى غفلة من السيطرة الأجنبية . بل رأى فقط أن على الإنسان أن يسارع بالهجوم ويباغت به . ولم تكن مواقفه انعكاسات لأحداث بل قادت إليها . وقال محمد عبده عنه « لقد أدى اندفاعه وحماسته كثيراً إلى تدمير ما بناه بحكمة وتروٍّ » (٢) . وتنتمى هذه النوعية من الناس إلى من ولدوا فى

---

(١) انظر : محمد رشيد رضا جزء ١ مقدمة

(٢) المرجع السابق ص ٨٩٧ .

طبيعة جبلية وهى الأقاليم التى لم تشهد نوعاً من السيطرة الأجنبية وظلت حكمها فى يد ما يسمى بالحكومة الشعبية أو القبلية . وقد كان محمد عبده على العكس منه هادئاً وعميق الفكر . فقد ولد فى زمن اعتاد الإنسان فيه على طاعة الحاكم طاعة عمياء ، وكان ذلك هو زمن الاستبداد والخضوع . وامتلأت روحه بالخوف من الحاكم المتسلط [1] ، حتى إن كان ذلك بقدر معلوم . وصاحب هذا الخوف كفاح سلمى ، فإنه وبالرغم من كل شىء قد وهب نفسه من أجل الوصول إلى الحقيقة والتعبير عن رأيه . ومن ناحية كانت روحه قوية ومتأثرة بالأوضاع الاجتماعية فى عصره والخضوع للسيطرة الأجنبية وغير ذلك ، ومن ناحية أخرى كان متأثراً بالثوريين وتعاليم الثورة من أجل حق الأمة . وكما كان جمال الدين يكافح ونشأ من هذين العاملين موقف روحى عبر عن نفسه بجلاء من خلال عمله فقد طمح محمد عبده إلى القضاء على السيادة الأجنبية والاستبداد إلا أنه قد حافظ فى الوقت نفسه على حذره من الحاكم . وحاول إحياء الوعى الوطنى وإثارة مشاعر الكرامة الوطنية فى الوعى

---

(١) ونلاحظ أن رأى هورتون فى دراسته « Beiträge zur Kenntnis des Orients » ص ٩٤ يرجع خوف محمد عبده من الحاكم إلى الموقف الإسلامى الجماعى من رهبة الحاكم ، وإشارة إلى موقف جمال الدين الأفغانى المتحمس أكثر لتلبية الفروض الدينية المطالبة بمكافحة سيطرة الأجانب أكثر من موقف محمد عبده (المؤلف) .

الوطنى بواسطة التربية وليس من خلال العنف . وربما أدت تجاربه وأسلوب حياته إلى هذا الموقف الروحى . وقد رأى محمد عبده أن الانخراط فى الحياة السياسية وفى أجهزة الحكومة أسلوب فاشل لا يمكن من بلوغ الأهداف . وكثيراً ما كان هذا الانخراط هو السبب فى عزله من مناصبه وهذا ما تسبب فى عزله وشعوره بالوحشة . وهكذا نفهم عبارته الشهيرة « إذا ما تدخلت السياسة فى شىء أفسدته » وهى العبارة التى تعبر عن موقفه الروحى بوضوح وبصدق .

التعريف بالدكتور محمد محمد البهى*

دكتور محمد البهى هو ابن التاجر محمد البهى قرقر ، ولد فى ٢٣ أغسطس سنة ١٩٠٥م فى محافظة البحيرة . بعد أن درس فى المدرسة الأولية بقريته ، التحق بالمعهد الدينى بالإسكندرية فى سنة ١٩١٧م . وقد ابتعد عن المدرسة فى عامى ١٩١٩م حتى ١٩٢١م ، عندما أغلقت المدارس نتيجة لثورة ١٩١٩م والمطالبة بالحرية واستقلال مصر . وبعد أن أدى امتحان المرحلة الثانوية النهائى فى سنة ١٩٢٦م لم يستطع الالتحاق بمدرسة دار العلوم كما رغب لأنه قد تجاوز سن الالتحاق بها بحوالى ستة أشهر . ولذا فقد درس مقررات الأزهر فى السنوات الأربع دراسة خاصة واجتاز الامتحان النهائى بالقاهرة فى يوليو سنة ١٩٢٨م . وقد درس ثلاثة تخصصات هى الشريعة الإسلامية ونظريتها الأساسية ، والفلسفة (الميتافيزيقا والمنطق) والأدب العربى .

وبعد إصلاح الجامعة فى سنة ١٩٣١م وقد ضمت ثلاث كليات هى كلية الشريعة الإسلامية ، وكلية أصول الدين والفلسفة ، وكلية اللغة العربية ، اختار محمد فرع الأدب العربى تخصصاً أساسياً وإلى جانبه درس علم النفس والتربية تخصصاً ثانياً .

---

* اعتمد التعريف بالمؤلف على الصفحة الملحقة بنص الكتاب المترجم ، وأضفنا إلى ذلك معلومات لاحقة عن عمله بمصر ومؤلفاته (المراجع) .

وقد درس المؤلف موضوع « بحث تأثيرات الفكر الفلسفى على الفكر العربى فى مجال الشعر والنثر من خلال ترجمة الكتب العلمية للشعوب المتحضرة القديمة ، اليونان والفرس والهنود إلى العربية فى العصر العباسى » ، ثم نال عليه درجة العالمية . واستلزمت دراسته الاهتمام بالفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية أى الفارسية والهندية .

وفى سنة ١٩٣١م اختارته الدولة فى بعثة لدراسة الفلسفة بجامعة هامبورج ، وقد اختير البهى بناء على توصية من المجلس المحلى للبحيرة الذى اعتاد على إرسال دارسين للدراسة بالخارج إحياءً لذكرى الإمام محمد عبده ، وفى ١٠ أكتوبر سنة ١٩٣١م بدأ البهى فى دراسة اللغة الألمانية فى معهد الأجانب ببرلين ، ثم سجل نفسه طالباً فى جامعة هامبورج فى نوفمبر سنة ١٩٣٢م . وقد درس البهى علم النفس والفلسفة بالجامعة ، درس فى الفصول الدراسية الأربعة الأولى الفلسفة على يد البروفسور د . نواك Noack وعلوم الإسلام على يد البروفسور د . شتروتمان R . Strothmann . وقد قام أيضاً بإلقاء الأبحاث ضمن برنامج تدريبات الطلاب والحلقة الدراسية للأستاذين السابقين . وقد اختار محمد البهى الكتابة عن محمد عبده موضوعاً لنيل درجة دكتوراه الفلسفة بناء على الاتفاق مع البروفسور د . نواك الذى قدم له البهى شكراً خاصاً لتشجيعه على بحث الموضوع ، وكذلك للبروفسور شتروتمان بالشكر لاقتراحاته المنهجية وعنايته الأبوية بالباحث ، علاوة على إصلاحات د هلموت ريتر H . Ritter .

وعندما عاد إلى مصر عمل بجامعة الأزهر ، وكان مديراً لجامعة الأزهر وكان له دور كبير فى تطوير الأزهر (١٩٦١م) ، وتولى وزارة الأوقاف ، ثم كان أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة . وعلى مدى سنوات عمله بمصر ألف عدداً من الكتب ، منها

١ - الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، ج١ ، ط٢ ، القاهرة دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٩م .

٢ - الفلسفة الإسلامية ج ١ : موقف فلاسفة المسلمين فى المشرق من التراث العقلى ، القاهرة ، مطبعة عيسى الحلبى ١٩٥١م .

٣ - الفلسفة الإسلامية ج ٢ : موقف فلاسفة المسلمين فى المشرق من التراث العقلى الإغريقى فيما وراء الطبيعة ، القاهرة ، مطبعة عيسى الحلبى ١٩٤٧م .

٤ - الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى .

٥ - الفكر الإسلامى المعاصر « مشكلات الأسرة والتكافل » .

٦ - الدين والدولة فى الإسلام .

٧ - التفسير الموضوعى للقرآن الكريم (سلسلة من تفسير العديد من سور القرآن الكريم) .

مصادر الكتاب ومراجعه

* المصادر :

محمد رشيد رضا ، إحياء ذكرى الأستاذ الإمام محمد عبده . القاهرة ١٩٢٢م .

———— ، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده . الجزء الأول القاهرة ١٩٣١م ، الجزء الثانى القاهرة ١٩٢٥م * .

محمد عبده ، الرد على الدهرية . الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٠٣م .

———— ، رسالة التوحيد . الطبعة الأولى ، القاهرة ١٨٩٦م .

——— ، تفسير جزء عم . الطبعة الأولى ، القاهرة ١٣٢٢هـ .

———— ، تقرير مفتى الديار المصرية فى إصلاح المحاكم الشرعية . القاهرة ١٩٠٠م .

المراجع العربية :

- ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة ١٢٨٤هـ .

- هيكل ، محمد حسين ، تراجم مصرية وغربية ، القاهرة ١٩٢٩.

* طبعت هذه المجموعة فى سنوات مختلفة ، المجلدان الثانى والثالث ١٩٢٥ ، ثم طبع الأول فى تاريخ لاحق ١٩٣١ . وقد لاحظ يوسف إليان سركيس (١٩٢٨) ذلك وكتب عن المجلدين الثانى والثالث ، ثم ذكر عن المجلد الأول أنه « تحت الطبع » ، انظر : معجم المطبوعات العربية والمعرّبة ، القاهرة ١٩٢٨ ، ٩٣٥/١ (المراجع) .

المراجـــع

C . Adams , Islam and Modernism in Egypt
Oxford University Press , London 1933

T . J . de Boer , Geschichte der Philosophie im Islam . Stuttgar
1901

J . Goldziher , Die Richtungen der Islamischen Koran-
Auslegung . Leiden 1920

M . Th . Houtsama (& others) Enzyklopadie des Islam .
Leiden 1913 ff

H .Hegel, Philosophie der Geschichte . Reclamaausgabe

M . Horten , Beiträge zur Kenntnis des Orients . Halle 1916

E . Kreck . Nationalpolitische Erziehung . 18 Auflage, Leipzig
1934

B . Michel , et Moustapha Abd el Razik, Risalat Al Tawhid,
Expose' de la religion muslmane . Paris 1925

Paul Natrop, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität.
2. Auflage, Tübingen 1908

Revue der E'tudes Islamique. éd. P. L. Massignon. Paris, Greuthner

R. Strothmann, Die Koptische Kirche in der Neuzeit. Tübingen 1932.

محتويات العدد

الموضــــــوع | الصفحة

ترقبوا...

في العدد القادم

نساء ورجال تحدث عنهم القرآن

أ. د. عبد الصبور مرزوق

من سلسلة دراسات اسلامية

يصدرها المجلس الأعلى للشئون الاسلامية

الثمن ٥٠ قرشاً

مطابع الأهرام بكورنيش النيل